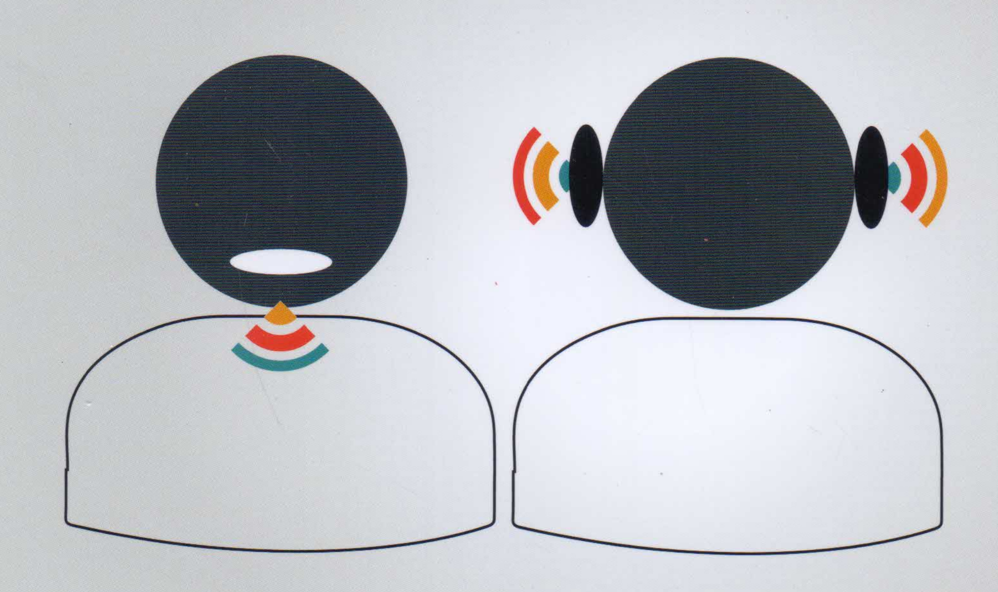
حسام الدّين درويش

إشكالية المنهج في هيرمينوطيقا بول ريكور وعلاقتها بالعلوم الإنسانية والاجتماعية

نحو تأسيس هيرمينوطيقا للحوار



المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies



هذا الكتاب

يحلل هذا الكتاب إشكالية المنهج في هيرمينوطيقا بول ريكور، مع توضيح علاقة هذه الإشكالية وهذه الهيرمينوطيقا مع العلوم الإنسانية والاجتماعية. هذا إلى جانب محاولة الإجابة عن سؤال: إلى أي حد نجح ريكور في التأسيس النظري للعلاقات والترابطات الوثيقة بين الميدان الفلسفي من جهة، وميداني اللاهوت والعلم من جهة أخرى، من دون الخلل بين هذه الميادين وتجاوز الحدود الفاصلة بينها نسبيًا؟ هذا مع العلم أن الانشغال بإشكالية المنهج رافق مسيرة هذه الفلسفة الريكورية منذ نفاذ الهيرمينوطيقا فيها في عام 1960. مع الإشارة هنا إلى أن تأكيد انشغال هيرمينوطيقا ريكور بالمسائل المنهجية والإبيستمولوجية لا يقلل من قيمة البعد الأنطولوجي فيها.

حسام الدّين درويش

باحث سوري يحمل دكتوراه في الفلسفة من جامعة بوردو 3 (فرنسا)، يعمل قائمًا بالأعمال في قسم الفلسفة وعلم الاجتماع، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة تشرين (اللاذقية، سورية). له عدد من الدراسات في المجلات العربية المحكمة، وكتابان بالفرنسية *Paul Ricœur, La problématique de la méthode et le déplacement herméneutique du texte à l'action et à la traduction: Vers une Herméneutique du dialogue* ; *Paul Ricœur et la problématique de la méthode dans l'herméneutique: Interpréter, comprendre et expliquer dans les théories du symbole, du texte, de la métaphore et du récit.*



المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies

السعر: 22 دولارًا
ISBN 978-614-445-097-0



إشكالية المنهج في هيرمينوطيقا بول ريكور وعلاقتها بالعلوم الإنسانية والاجتماعية

نحو تأسيس هيرمينوطيقا للحوار

إشكالية المنهج في هيرمينوطيقا بول ريكور وعلاقتها بالعلوم الإنسانية والاجتماعية

نحو تأسيس هيرمينوطيقا للحوار

حسام الدّين درويش



المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies

الفهرسة في أثناء النشر - إعداد المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

درويش، حسام الدين

إشكالية المنهج في هيرمينوطيقا بول ريكور وعلاقتها بالعلوم الإنسانية والاجتماعية: نحو تأسيس هيرمينوطيقا للحوار/ حسام الدين درويش.

608 ص. ؛ 24 سم.

يشتمل على ببليوغرافية (ص. 565-579) وفهرس عام.

ISBN 978-614-445-097-0

1. ريكور، بول، 1913-2005. 2. التأويل - فلسفة. 3. الحوار. 4. الظاهرية (علم نفس) 5. السيميوطيقا. 6. اللغة - فلسفة. 7. الدلالة، علم. أ. العنوان.

121.686

العنوان بالإنكليزية

Methodology Problematic of Paul Ricoeur's Hermeneutics and its Relation with the Humanities and Social Sciences: Toward Founding a Dialogue

by Hussam al-Din Darwish

الناشر




شارع رقم: 826 منطقة 66
المنطقة الدبلوماسية الدفنة، ص. ب: 10277 الدوحة قطر
هاتف: 00974 44199777 فاكس: 00974 44831651

جادة الجنرال فؤاد شهاب شارع سليم تقلا بناية الصيفي 174
ص. ب: 4965 11 رياض الصلح بيروت 2180 1107 لبنان
هاتف: 8 991837 1 00961 فاكس: 00961 1991839
البريد الإلكتروني: beirutoffice@dohainstitute.org
الموقع الإلكتروني: www.dohainstitute.org

الطبعة الأولى
بيروت، حزيران/ يونيو 2016

شكر وتقدير

إلى زوجتي الغالية عنان الشيخ حيدر التي بذلت جهدها في توفير الأحوال الملائمة التي سمحت بإنجاز هذا العمل، وفي تنضيد الكتاب وتنسيقه. وللصديقة العزيزة شهيرة شرف التي ساهمت بالتدقيق اللغوي وتقديم مناقشات مفيدة بخصوص الصياغة اللغوية.

المحتويات

القسم الثاني
إشكالية المنهج في هيرمينوطيقا ريكور للنص والسرد

القسم الثالث

التوسُّعات المتتالية لهيرمينوطيقا النص الريكورية: الفهم والتفسير في العلوم الإنسانية والاجتماعية وفي هيرمينوطيقا الخطاب الشفهي

مقدمة

«ما الفهم؟» (La Compréhension) «ما التأويل؟» (L'Interprétation) و«كيف يمكننا أن نحسّنهما؟». تشير هذه الأسئلة إلى المحور الرئيس للمسائل التي تنشغل الهيرمينوطيقا[1] بها. وتكمن خصوصية هيرمينوطيقا بول ريكور

(1) آثرتُ - كما فعل كثيرون - تعريب الكلمة على ترجمتها؛ إذ تتنوع الترجمات العربية لهذه الكلمة، لكنها تظل غير ملائمة أو غير مقنعة تمامًا، من وجهة نظري. فنجد من يستخدم كلمة «التأويلية» (هذا ما يفعله مثلًا حسن ناظم وعلي حاكم صالح في ترجمتهما كتاب هانز جورج غادامير، **الحقيقة والمنهج: الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية**)، وهناك من يستخدم مصطلح «علم التفسير» (هذا ما يفعله مثلًا وجيه أسعد في ترجمته كتاب بول ريكور، **في التفسير: محاولة في فرويد**). وعلى المنوال ذاته، يقترح مشير باسيل عون كلمة «الفَسارة» في مقابل كلمة الهيرمينوطيقا. (انظر: مشير باسيل عون، **الفَسارة الفلسفية: بحث في تاريخ علم التفسير الفلسفي الغربي**، المكتبة الفلسفية (بيروت: دار المشرق، 2004)، ص 9-10). وعلى الرغم من اهتمام ريكور بمصطلح أو عملية التفسير (Explication) في إطار دراساته الهيرمينوطيقية، فإن هذا المصطلح يحيل بالدرجة الأولى إلى عملية التفسير المنهجية المطبَّقة في العلوم عمومًا. ولهذا، لا نرى أن من الملائم ترجمة مصطلح الهيرمينوطيقا بالكلمات المتصلة اشتقاقيًّا بالتفسير أو حتى بالفهم أو التأويل؛ فنحن نعتقد أن هذه الترجمات غير أنتية، لأنها تحصر اسم الهيرمينوطيقا في جانب من جوانب اهتمامها ودلالاتها وتغفل الجوانب والدلالات الأخرى. فالهيرمينوطيقا لا تهتم بالتأويل لنسمّيها «التأويلية» فحسب، ولا تهتم بالتفسير لنسمّيها «علم التفسير» أو «الفَسارة»، ولا تهتم بالفهم لنسمّيها «فهم الفهم» أو «فن الفهم»؛ فهي تهتم بهذه الجوانب كلها، وبما هو أكثر ربما (الترجمة مثلًا). وينطبق الأمر نفسه على الكثير من المصطلحات الأخرى، كالفينومينولوجيا؛ ففي كتاب بول ريكور، **من النص إلى الفعل: أبحاث التأويل**، ترجمة محمد برادة وحسان بورقية (القاهرة: عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، 2001)، يستعمل المترجمان كلمة «الظاهراتية» تارة، وكلمة «الفينومينولوجيا» تارة أخرى، لترجمة مصطلح La Phénoménologie. ولتجنُّب هذه الازدواجية - التي قد تؤدي إلى التشويش على القارئ - سنعتمد في الحالات كلها كلمة «فينومينولوجيا» كاسم، وكلمتي «فينومينولوجي» أو «فينومينولوجية» كصفة، في مقابل كلمتي Phénoménologie وPhénoménologique على =

وأصالتها في أنها شدَّدت على عدم إمكانية فصل هذه الأسئلة عن السؤال «ما التفسير؟» (L'Explication). وبهذا التأكيد لأهمية التفسير - بوصفه منهجًا علميًّا - ولإمكانية، بل وضرورة، مَفصَلته مع الفهم، تتميز الهيرمينوطيقا الريكورية، بشكل عام، وفي الوقت نفسه، من هيرمينوطيقا كلٍّ من ديلتاي[2] وهايدغر[3] وغادامر[4]؛ حيث تتميز من هيرمينوطيقا ديلتاي بأنها لم تُقِم تعارضًا قطبيًّا بين

= التوالي. ولأن الترجمة فن أكثر ممّا هي علم مضبوط ومحدّد المعالم والمنهج بدقة، فسنعتمد في توثيقنا الاقتباسات من كتب ريكور - أو غيرها من الكتب - على الترجمات العربية (في حال وجودها، وفي حال وجدنا الترجمة ملائمة)، لكن عندما نرتئي أنه يمكن ترجمة النص بطريقة أفضل أو أكثر ملاءمة، سنقوم بالإحالة إلى المصدر بلغته الأصلية (مع إضافة اسم الكتاب باللغة العربية ورقم الصفحة، وفقًا للترجمة العربية، بين قوسين). وسنقوم بذلك، حتى حين يكون الاختلاف بين الترجمة التي سنعتمدها والترجمة المتوافرة متعلقًا بكلمة واحدة فقط. وينبغي ألّا يُعتبر ذلك انتقاصًا من قيمة الترجمات الموجودة التي يستحق أصحابها كل شكر وتقدير.

(2) فيلهلم ديلتاي (W. Dilthey) (1833-1911)، فيلسوف ألماني، ومن أهم أعلام الهيرمينوطيقا الفلسفية وفلسفة الحياة وفلسفة التاريخ. حاول وضع أُسُس العلوم الإنسانية - على غرار وضع كانط أُسُس العلوم الطبيعية - من خلال القيام بنقد ما سمّاه «العقل التاريخي». وكان من أوائل الفلاسفة والإبيستمولوجيين الذين جعلوا الفهم منهجًا خاصًا بالعلوم الإنسانية، ومقابلًا لمنهج التفسير في العلوم الطبيعية. انتقده هايدغر لاعتقاده أن (ديلتاي) لم يُولِ البُعد الأنطولوجي للفهم الاهتمام اللازم، وانتقده غادامر الذي رأى أنه على الرغم من انتقاد ديلتاي النزعة الرومانسية، فإن هذه النزعة موجودة في هيرمينوطيقاه، وانتقده ريكور لوضعه التفسير والفهم في حالة صراع وتناقض، وهذا ما عمل ريكور على تجاوزه في هيرمينوطيقاه. لكن هذه الانتقادات وغيرها لم تمنعا اعتراف هؤلاء الفلاسفة وغيرهم بأهمية مساهمة ديلتاي في ميدان الهيرمينوطيقا والعلوم الإنسانية وفلسفة الحياة. من أهم أعمال ديلتاي: **نقد العقل التاريخي: مقدمة لعلوم الروح؛ تشييد العالم التاريخي في علوم الروح، وميلاد الهيرمينوطيقا.**

(3) مارتن هايدغر (M. Heidegger) (1889-1976)، فيلسوف ألماني، ومؤسِّس أنطولوجيا الفهم والصيغة الأولى للفينومينولوجيا الهيرمينوطيقية. انتقد الاتجاه المنهجي والإبيستمولوجي في هيرمينوطيقا ديلتاي، ورأى أنه ينبغي للهيرمينوطيقا أن تركِّز اهتمامها على الفهم من حيث إنه نمط من الكينونة، واعتبر أن الجوانب المنهجية والإبيستمولوجية للفهم وللهيرمينوطيقا هي مسائل ثانوية ومشتقة. كان لفلسفة هايدغر الأنطولوجية والهيرمينوطيقية واللغوية تأثير كبير في معظم تيارات الفلسفة في القرن العشرين. يُعدُّ كتابه الرئيس **الكينونة والزمان** أحد أهم الكتب الفلسفية في القرن العشرين.

(4) هانس جورج غادامر (H. Gadamer) (1900-2002)، فيلسوف ألماني، وأهم المنظِّرين للهيرمينوطيقا الفلسفية في القرن العشرين. انطلق في هيرمينوطيقاه من فينومينولوجيا هوسّرل، وأنطولوجيا الفهم عند هايدغر، وتجاوزهما لاحقًا ليكون صيغة مميزة من الفينومينولوجيا الهيرمينوطيقية. وجّه انتقادًا شديدًا إلى فكرة المنهج في العلوم الإنسانية والاجتماعية، ورأى أن هذه العلوم - بوصفها علومًا هيرمينوطيقية - لا تحتاج إلى منهج مماثل أو مشابه لمناهج العلوم الطبيعية، لتصل إلى حقيقة =

الفهم والتفسير. فخلافًا لديلتاي الذي يعتبر أن الفهم - لا التفسير - هو منهج العلوم الإنسانية، وأن التفسير - لا الفهم - هو منهج العلوم الطبيعية، يؤكد ريكور الترابط الوثيق بين الفهم والتأويل، في الهيرمينوطيقا والعلوم الإنسانية والاجتماعية على حد سواء. كما تتميز هيرمينوطيقا ريكور عن الهيرمينوطيقا الهايدغرية من خلال تأكيدها أنه لا يمكن للهيرمينوطيقا أن تقتصر على أن تكون أُنطولوجيا للفهم؛ بل ينبغي لها، إضافة إلى ذلك، وقبله، أن تهتم بالأسئلة المنهجية والإبيستمولوجية. وانشغال هيرمينوطيقا ريكور بهذه الأسئلة هو ما يميزها أيضًا من هيرمينوطيقا غادامر.

لتوضيح خصوصية الهيرمينوطيقا الريكورية، يُستحسن أن نبيّن أولًا ما نعتبره السمات الرئيسة للفلسفة الريكورية. وفي الواقع، ثمة صعوبة في تصنيف الفلسفة الريكورية، نتيجةً لانفتاحها على الفروع المعرفية كلها تقريبًا. وأتاح هذا الانفتاح إمكانية وصف ريكور بـ «فيلسوف التخوم» (Un Philosophe des frontières)؛ ونعني حرصه، في فلسفته وتأملاته، على أن يبيّن التكامل والتضمُّن المتبادل بين ميادين المعرفة المختلفة، وتجنُّب الاقتصار على ميدان معرفي وحيد، أو الانشغال بفرع معرفي وحيد؛ لأن من شأن هذا الاقتصار أو الانشغال أن يضع جانبًا العلاقات الوثيقة المتبادلة التي تُقرِّب كل فرع معرفي من سائر الفروع المعرفية الأخرى. ويمكننا الحديث عن بعدين أو نوعين، متباعدين في توجهاتهما، من التخوم التي كانت محط اهتمام الفكر الريكوري: بُعد داخلي وآخر خارجي. والمقصود بالبُعد أو النوع الداخلي هو الصلة بين الخطابات أو الكتابات التي تتخذ بوضوح شكلًا ومضمونًا فلسفيين. ويكمن البُعد أو النوع الخارجي في الصلة بين الخطابات أو الدراسات التي تنتمي إلى فروع معرفية، غير الفلسفة، كالعلم واللاهوت (La Théologie) مثلًا. ويمكن تبيّن هذا التنوع الذي كان محطًّ اهتمام الفلسفة الريكورية، من خلال أمرين أساسيين: أولهما، من خلال المناقشات الفلسفية الكثيرة والمهمة التي أجراها ريكور مع أهم التيارات الفلسفية في القرن العشرين: الفينومينولوجيا

= الظواهر الإنسانية المدروسة. من أهم أعماله: هانز جورج غادامر، **الحقيقة والمنهج: الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية**، ترجمة حسن ناظم وعلي حاكم صالح؛ راجعه عن الألمانية جورج كتورة (طرابلس، ليبيا: دار أويا، 2007).

والفلسفة التفكُّرية[5] (La Philosophie réflexive) والهيرمينوطيقا وفلسفة اللغة والإبيستمولوجيا والأخلاق والفلسفة السياسية، والكثير من التيارات والميادين الفلسفية الأخرى؛ وثانيهما، من خلال الحوار المستمر الذي عقده ريكور مع بعض أهم التيارات العلمية (الاتجاه البنيوي، علوم اللغة، التحليل النفسي... إلخ)، واللاهوتية[6] (نظريات كارل بارت[7] ورودولف بولتمان[8] وبول تيليش[9] مثلًا).

---

(5) يمكن عمومًا ترجمة La Réflexion بالتأمُّل أو التفكير أو الانعكاس. ولهذا تُرجم مصطلح La Philosophie réflexive بالفلسفة التأملية أحيانًا (وهذا ما فعله مثلًا محمد برادة وحسان بورقية في ترجمتهما كتاب ريكور، من النص إلى الفعل؛ وكذلك الحال بالنسبة إلى منذر عياشي في ترجمته كتاب: بول ريكور، صراع التأويلات: دراسات هيرمينوطيقية، ترجمة منذر عياشي؛ مراجعة جورج زيناتي (بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، 2005))، وبالفلسفة التفكُّرية أحيانًا أخرى (وهذا ما فعله مثلًا جورج زيناتي في ترجمته كتاب: بول ريكور، الذات عينها كآخر، ترجمة وتقديم وتعليق جورج زيناتي (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2005)). ونحن نرى أن ترجمة جورج أقرب إلى الدقة؛ لأن كلمة «تفكُّر» تعبِّر، في لغتنا العربية، عن المعنيين الرئيسين هنا «التأمل والانعكاس». انظر مثلًا: أحمد مختار عمر: «مادة تفكر» في: معجم اللغة العربية المعاصرة، 4 مج (القاهرة: عالم الكتب، 2008)، مج 3، ص 1734. فالتفكُّر، وفقًا لهذا المعجم وغيره، هو «تجربة باطنية تنصبّ على النشاط الذهني الداخلي؛ فهو معرفة تكون فيها الذات العارفة والموضوع المعروف شيئًا واحدًا». والتفكُّر عند ريكور هو تأمُّل، لكنه ليس مجرّد تأمُّلٍ مجرّدٍ نظريٍّ، بل تأمل من نوع خاص، تكون فيه ذات التأمل هي موضوع هذا التأمل. ويشرح جورج زيناتي – في ترجمته كتاب: ريكور، الذات، ذلك بالقول: «[...] فكلمة تفكُّرية اشتُقت من كلمة Réflexion التي تعني أمرين في آن واحد: الانعكاس أولًا والتفكير ثانيًا، لذا كان الحذر ضروريًا في الترجمة. والتفكُّري مفهوم مركزي عند ريكور، ولا يعني التأمل النظري المحض، بل هذا المجهود المستمر الذي تقوم به الذات لفهم ذاتها عبر اكتشاف معنى تجربتها، عن طريق التساؤل عن الأسس التي تقوم عليها، لأنها غير قادرة على الاستناد إلى يقينية مطلقة» (ص 67).

(6) للفكر الريكوري تأثير وحضور قويين في كثير من المدارس والاتجاهات اللاهوتية. انظر، على سبيل المثال: François-Xavier Amherdt, *L'Herméneutique philosophique de Paul Ricœur et son importance pour l'exégèse biblique*, En débat avec la New Yale Theology School, La nuit surveillée (Paris: Éd. du Cerf, 2004). يبين هذا الكتاب تأثير هيرمينوطيقا ريكور في اللاهوت عمومًا، وفي مدارس تفسير الكتاب المقدَّس خصوصًا.

(7) كارل بارت (K. Barth) (1886–1968)، لاهوتي سويسري، وأحد مؤسسي تيار «اللاهوت الجدلي»، ويعتبر من أهم اللاهوتيين المسيحيين عمومًا، والبروتستانتيين خصوصًا، في القرن العشرين.

(8) رودولف بولتمان (R. Bultmann) (1884–1976)، لاهوتي ألماني بروتستانتي، تأثر بأنطولوجيا هايدغر، وكرَّس أهم كتاباته لممارسة ما سمّاه «إزالة الأسطرة عن الكتاب المقدس». من أهم أعماله: (يسوع: أسطورة وإزالة الأسطرة)، وكتب ريكور تقديمًا لهذا الكتاب، في الترجمة الفرنسية له.

(9) بول تيليش (P. Tillich) (1886–1965)، لاهوتي وفيلسوف ألماني، تُرجم بعض أعماله إلى العربية.

يمكن صوغ المسألة التي نرى في طرحها ضرورة وفائدة، في هذا السياق، بالسؤال الآتي: إلى أي حدٍّ نجح ريكور في التأسيس النظري للعلاقات والترابطات الوثيقة بين الميدان الفلسفي، من جهة، وميداني اللاهوت والعلم، من جهة أخرى، من دون الخلط بين هذه الميادين، وتجاوز الحدود الفاصلة بينها نسبيًّا؟ وتنبع أهمية هذا السؤال من أنه يمكن لمحاولة الإجابة عنه أن تساعد في إظهار التأثير المتبادل بين هذه المجالات المعرفية، من ناحية أولى، وإمكان، بل وضرورة، تعزيز التفاعل الإيجابي بين هذه المجالات، من ناحية ثانية.

في ما يتعلق بالعلاقة بين الفلسفة والدِّين، أو بالأحرى اللاهوت، حرص ريكور دائمًا على التمييز بين أسلوب الخطاب الفلسفي ومضمونه، من جهة، وأسلوب اللاهوت ومضمونه، من جهة أخرى؛ وذلك من أجل تجنُّب الخلط بين الأنواع والفروع المعرفية المختلفة. لكن، على الرغم من هذا الحرص، اتهمه بعض النقاد بأن فلسفته ليست إلّا «لاهوتًا متخفِّيًا» (Crypto-Théologie)[10]. وذهب بعض المغالين منهم إلى أن مؤلفاته الفلسفية - بما فيها الأكثر شهرة وأهمية (ثالوث «الزمان والسرد» مثلًا) - تنتمي إلى اللاهوت، أكثر من انتمائها الفعلي إلى الفلسفة. وحاجَّ بعض هؤلاء النقاد، أو بالأحرى المنتقدين، بأن الاهتمام الكبير الذي أبداه ريكور تجاه مسألة السرد لم يكن بريئًا على الإطلاق؛ لأن «السرد - بوصفه موضوعًا للبحث - يحيل، بشكل ضمني، إلى الأساس القديم للكتاب المقدس، ويمكن اعتبار ذلك بمنزلة الوجه المخفي من عمل ريكور»[11].

يبدو أن منتقدي ريكور - بخصوص الجانب اللاهوتي من فكره - لا يميزون بين البواعث العميقة لالتزامه الفلسفي ولوجوده الشخصي والطائفي، من ناحية أولى، والبنية أو الأسلوب الفلسفي الذي اتَّبعه في المحاجَّة والتدليل على أفكاره في أعماله الفلسفية، من ناحية ثانية؛ ذلك أن ريكور نفسه لم يدَّع عدم تأثير قناعاته واعتقاداته الدِّينية في الاهتمام الذي أبداه، في أعماله الفلسفية، تجاه هذه المسألة

(10) Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Points/Essais (Paris: Éd. du Seuil, 1990), p. 37.
(ريكور، الذات، ص 106).

(11) Olivier Mongin, «Note éditoriale,» dans: Paul Ricœur, *Lectures 3. Aux Frontières de la philosophie*, La couleur des idées (Paris: Éd. du Seuil, 1994), p. 9.

أو تلك[12]. لكن ذلك لم يمنعه، في المقابل، من تأكيد الاستقلال النسبي لكلِّ ميدان معرفي عن الآخر، مع التشديد أيضًا على ترابطهما الوثيق، بشكل يسمح بتأسيس علاقة تصالحية - لا عدائية - بين هذين الميدانين. واتَّخذت العلاقة المزدوجة بين الفلسفة واللاهوت أو الإيمان الدِّيني، عنده طابعًا إشكاليًّا واضحًا، حين مسَّ البحث مسألة «وجود الإله»؛ ففي حين أن هذا الوجود واضح وأكيد في الميدان الدِّيني عمومًا، من حيث إن فكرة الإله هي أساس كلِّ دين تقريبًا، نجد أن هذا الوجود بقي، في الفكر الفلسفي عند ريكور، معلَّقًا. وعلى هذا الأساس، يمكننا فهم الأسباب التي جعلت دومينيك جانيكو (D. Janicaud) يضع ريكور جانبًا، حين كان يتناول بالانتقاد ما سمّاه «التحول اللاهوتي للفينومينولوجيا الفرنسية». فوفقًا له، لم يساهم ريكور - كما فعل ليفيناس[13] وجان لوك ماريون[14] مثلًا - في الخلط بين أنواع المعرفة (المقصود هنا بين اللاهوت والفلسفة)، باسم نقد الأُنطولوجيا واللوغوس أو العقل[15].

ترافق رفْض ريكور اتّهام فلسفته بأنها محض «لاهوت متخفّ»، مع رفض

(12) من أجل أن يوضِّح أفكاره في هذا الصدد، دافع عن نفسه بالقول: «[...] أظن أني لم أقدّم لقرائي سوى حجج لا تُلزِم القارئ باتخاذ موقف محدَّد، أكان هذا الموقف الرفض أم القبول أم الامتناع بالنسبة إلى الإيمان بـ الكتاب المقدس». ريكور، الذات، ص 105. وفي مكان آخر، يقول ريكور: «لقد ميزت بين المحاجَّة الفلسفية، في الفضاء العمومي للنقاش، والحافز العميق لالتزامي الفلسفي ولوجودي الشخصي والطائفي». انظر: Paul Ricœur, *La Critique et la conviction, Entretien avec François Azouvi et Marc de Launay*, Pluriel philosophie (Paris: Hachette Littératures, 1995), p. 227.

تُرجم حديثًا قسم من هذا الكتاب إلى اللغة العربية: بول ريكور، الانتقاد والاعتقاد، ترجمة حسن العمراني، المعرفة الفلسفية (الدار البيضاء: دار توبقال، 2011)، ص 70. وأرى أنه كان من الأنسب ترجمة مصطلح La Critique، في هذا السياق، بالنقد، وليس بالانتقاد.

(13) إيمانويل ليفيناس «Emmanuel Levinas» (1906-1995)، فيلسوفٌ فرنسي من أصل ليتواني. تمحورت فلسفته حول موضوع الآخر والغيرية خصوصًا، ومن أهم أطروحاته القول إنّ الأخلاق - وليس الميتافيزيقا - هي الفلسفة الأولى. كان له بعض الاهتمامات اللاهوتية التي تعززت كثيرًا في المراحل المتأخرة من حياته. وتعتبر أطروحته في الدكتوراه المنشورة في عام 1961، من أهم أعماله، وهي معنونة بـ«الشمولية واللامتناهي. مقال عن الخارجية»، «Totalité et infini: Essai sur l'extériorité».

(14) جان لوك ماريون (J. L. Marion) (1946-...)، فينومينولوجي ولاهوتي فرنسي. من أعماله: الله من دون الكينونة.

(15) انظر: Dominique Janicaud, *Le Tournant théologique de la phénoménologie française*, Tiré à part (Paris: Éd. de l'Éclat, 1990), p. 13.

مماثل لوصف كتاباته اللاهوتية بأنها مجرد «فلسفة متخفية» (Crypto-Philosophie). وظهر هذا الرفض الأخير، من خلال التأكيد أنه لا يمكننا أن نجد في الإيمان الدِّيني أو الكتابي حلولًا للمسائل أو المعضلات الفلسفية؛ لأن العلاقة بين الفلسفة والإيمان الدِّيني أو الكتابي لا يمكن أن تتَّخذ صيغة «سؤال - جواب». ففكرة الجواب لا توجد - في المجال الدِّيني - كمقابل لفكرة السؤال، وإنما كمقابل لفكرة النداء (L'Appel)[16]. وفي حين يُشدِّد روجر ميهل (أحد مفكري اللاهوت المسيحي) في كتابه شرط الفيلسوف المسيحي على أن اللاهوت يحتاج بالضرورة إلى الفلسفة، على مستوى وضع المفاهيم والنقد[17]، يؤكد ريكور أنه لا يمكننا النظر إلى الاعتقاد والنقد على أنهما يمثلان ضدين، حيث يحيل الأول (الاعتقاد) إلى الدِّين وحده - وليس على الفلسفة - في حين أن الثاني (النقد) مرتبط بالفلسفة وحدها وليس بالدِّين[18]. وهكذا، فعلى الرغم من تأكيد ريكور الاستقلال النسبي للفلسفة عن الدِّين أو اللاهوت، وبالعكس، فهو لم ينفِ التأثير المتبادل والتداخل بين هذين المجالين. وذهب إلى حدِّ تأكيد وجود ظواهر من التنافذ (Osmose) بين المجال الفلسفي والمجال الدِّيني[19]. وسعى ريكور، مع ذلك، إلى أن يبيِّن شرعية وجهة نظر الفلسفة والدِّين أو اللاهوت، من داخل حدود الميدان المعرفي الذي يطابق كلًّا منهما؛ وذلك من أجل أن يتحاشى التركيب الزائف (La Fausse synthèse) بينهما.

سيُركِّز في هذا الكتاب على العلاقة بين الهيرمينوطيقا الريكورية والعلوم

---

(16) ميّز ريكور بين معنيي مفهوم النداء بقوله: «إن الإجابة عن سؤال، بمعنى حلِّ معضلة مطروحة، هي شيء، في حين أن الردَّ على نداء، بمعنى الانسجام مع طريقة الوجود التي تقترحها مُدونة الأسفار القانونية (Grand code)، شيء آخر». انظر: ريكور، الذات، ص 105.

(17) انظر: Paul Ricœur: «La Condition du philosophe chrétien,» dans: *Lectures 3*, p. 242.

نُشرت هذه المقالة في الأصل في: *Esprit* (1948).

قدَّم ريكور - في هذه المقالة - دراسة تحليلية ناقدة لكتاب روجر ميهل، شرط الفيلسوف المسيحي، وهو ينقد أطروحته الأساسية القائلة بحاجة العقيدة الدِّينية أو افتقارها إلى المفاهيم والنقد الفلسفي.

(18) انظر: Ricœur, *La Critique*, p. 211. (ريكور، الانتقاد والاعتقاد، ص 57).

(19) كتب ريكور في هذا الصدد: «الفلسفة ليست مجرد نقد، فهي تنتمي إلى نظام الاعتقاد أيضًا. والاعتقاد الدِّيني نفسه يملك بعدًا نقديًا داخليًا». انظر: ريكور، الانتقاد والاعتقاد، ص 245.

الإنسانية والاجتماعية؛ ففي هذه العلاقة تحديدًا يظهر مدى انشغال هذه الهيرمينوطيقا بالمسائل المنهجية والإبيستمولوجية. وفي هذا الانشغال تكمن، بشكل خاص، أصالة هيرمينوطيقا ريكور. وانطلاقًا من تنوع اهتمامات ريكور وكتاباته، يمكن القول إنه أكثر من مجرد فيلسوف. ونقصد بذلك أن اهتمامه لم يقتصر على ميدان الفلسفة، بل تعدّاه إلى الاهتمام بالميادين الأخرى. ويأتي في طليعة هذه الميادين العلوم الإنسانية والاجتماعية. وأكد ريكور أن حياة الفلسفة وقوّتها تكمنان في صلاتها الوثيقة بما يغايرها عمومًا، وبالعلوم الإنسانية والاجتماعية خصوصًا[20]. وفي موازاة تأكيد ريكور أهمية العلاقة الوثيقة بين الفلسفة والعلم، نجد أن مسيرة العلم المعاصر نفسه بيّنت ضرورة هذه العلاقة الوثيقة؛ إذ كفَّ كثيرون من العلماء المعاصرين عن اعتبار الفلسفة خصمًا للعلم، وأصبحوا يرونها مكمِّلًا له[21]. وعلى هذا الأساس، نستطيع القول إن العلاقة بين الفلسفة والعلوم عمومًا، والعلوم الإنسانية والاجتماعية خصوصًا، تجاوزت[22] الطلاق شبه الكامل الذي كان موجودًا في منتصف القرن العشرين، والذي نتج من سوء الفهم، أو عدمه، للدور الذي تؤدّيه الفلسفة في الميدان العلمي، ومن الارتياب المتبادل الذي كان موجودًا بين الفلاسفة والعلماء؛ إذ ساد الاعتقاد، لفترة طويلة، عند كثير من العلماء أنه لم يكن بوسع العلوم أن تتقدّم بقوة إلا بتحررها من «وصاية» الفلسفة. لكن بات الفلاسفة أنفسهم يعتبرون، في العقود الأخيرة، أن دور الفيلسوف

---

(20) بهذا المعنى، يمكننا أن نفهم قول تشارلز تايلور إن الفلسفة الريكورية «فلسفة بلا حدود». وهذا القول هو عنوان مقالة لتايلور عن ريكور: Charles Taylor, «Une Philosophie sans frontières,» *Magazine littéraire*, no. 390 (Septembre 2000), pp. 30-31.

(21) انظر: Paul Ricœur [et al.], *Les Grands entretiens du «Monde», Tome II, Penser la philosophie, les sciences, les religions*, Préf. de Thomas Ferenczi (Paris: Le Monde, 1994), pp. 73-133.

في هذه المقابلات، يؤكد بعض العلماء والفلاسفة، مثل دومينيك لوكور (D. Lecourt) وجيرال إيديلمان (G. Edelman) مثلًا، العلاقات الوثيقة والتأثير المتبادل بين الفلسفة والعلم.

(22) كتب ريكور - في ما يتعلق بهذا التجاوز - ما يلي: «أعي عدم إمكانية تكرار فلسفة عام 1945. وأعترف - بدايةً - أن الفلسفة لا يمكن أن تحافظ على بقائها إلا من خلال قيامها بـ حوار وثيق مع العلوم الإنسانية، وأن زمن العزلة الخلابة انتهى». انظر: Paul Ricœur, «Le Philosophe,» dans: Alfred Sauvy [et al.], *Bilan de la France: 1945-1970, Colloque de l'association de la presse étrangère [Paris, 1970]*, Tribune libre; 25 (Paris: Éd. du Plon, 1971), p. 57.

ذُكر في: François Dosse, *Paul Ricœur: Les Sens d'une vie*, La Découverte poche. Sciences humaines et sociales (Paris: Éd. La Découverte, 1997), p. 345.

لا يتمثَّل في أن يقول للعلماء ما عليهم فعله. وفي المقابل، يعترف كثير من العلماء المعاصرين بقدرة الفلاسفة عمومًا على تأويل ما يفعله العلماء، بطريقة أفضل من طريقة العلماء أنفسهم(23)؛ لأن الدراسة الفلسفية للمعرفة العلمية تبيّن، من جهة أولى، صلات المعرفة العلمية بسياقها الاجتماعي- التاريخي، وتكشف، من جهة ثانية، عن الأبعاد الأُنطولوجية والأخلاقية لهذه المعرفة. إضافة إلى ذلك، تساهم الدراسة الفلسفية للعلم في إيجاد تحليل بنَّاء لأسسه الإبيستمولوجية والمنهجية. وتشغل هذه المساهمة مكانًا مركزيًا في هذا الكتاب.

يسعى هذا الكتاب إلى القيام بدراسة تحليلية نقدية لمشروع الفلسفة الريكورية الذي يتشكَّل من خلال إقامة حوار دائم وعلاقات وثيقة بين الفلسفة والعلم عمومًا، والعلوم الإنسانية والاجتماعية خصوصًا، مع تأكيد ضرورة المحافظة على الحدود والتخوم الفاصلة بين هذه الفروع المعرفية، والمميزة لها. وستكون إشكالية المنهج هي المركز الذي ستتمحور حوله دراسة العلاقة بين الفلسفة والعلوم الإنسانية والاجتماعية. وستتناول هذه الدراسة، بشكل خاص، الحيز الذي يمكن أن يشغله التفسير - بوصفه منهجًا علميًا - في الهيرمينوطيقا وفي العلوم الإنسانية والاجتماعية، والدور الذي يمكن أن يقوم به الفهم والتأويل في هذه الهيرمينوطيقا وهذه العلوم. ومن بين الأسئلة الرئيسة التي يسعى هذا الكتاب إلى الإجابة عنها: كيف يمكننا أن نصالح بين المقاربة التفسيرية والمقاربة التفهمية أو الفهمية (Compréhensive) في ميدانَي الهيرمينوطيقا والعلوم الإنسانية والاجتماعية؟ وما هو المكان الذي يمكن أن تشغله محاولات الموضَعة العلمية، أو إعطاء الصفة الموضوعية في العلم، ومنهج التفسير - بأشكاله المنوّعة - في ميدان الهيرمينوطيقا، بصفته ميدان الفهم والتأويل؟ هل يوجد مكان أو دور للفهم والتأويل في منهجية العلوم الإنسانية؟ وتُطرح هذه الأسئلة على الهيرمينوطيقا الريكورية، لأننا نعتقد أنه يمكننا أن نجد في هذه الهيرمينوطيقا تحليلًا معمَّقًا لها؛ لأن مسألة المنهج تحتل مكانًا مركزيًا فيها. ويمكن تفسير هذا الانشغال بمسألة المنهج، في الهيرمينوطيقا الريكورية، من خلال الإشارة إلى أن الحوار الذي حرص ريكور على إقامته بين الفلسفة والعلوم الإنسانية والاجتماعية، ركَّز، إلى

---

(23) Ricœur [et al.], *Les Grands entretiens*, pp. 82 et 126.

درجة كبيرة، على إشكالية المنهج. وفي هذا الموقف المنتبه لأهمية الإشكالية المنهجية ولضرورة إقامة حوار دائم ومنفتح، بين الفلسفة والميادين المعرفية المغايرة لها، تظهر أصالة الهيرمينوطيقا الريكورية وتميزها من بعض أهم الصيغ المعاصرة للهيرمينوطيقا.

هكذا، يتضمن مشروع هذا الكتاب تحليل إشكالية المنهج في هيرمينوطيقا ريكور، مع توضيح علاقة هذه الإشكالية وهذه الهيرمينوطيقا مع العلوم الإنسانية والاجتماعية. ونستطيع القول إن الانشغال بإشكالية المنهج - في الهيرمينوطيقا أم في العلوم الإنسانية والاجتماعية - رافق مسيرة الفلسفة الريكورية منذ نفاذ الهيرمينوطيقا في هذه الفلسفة في عام 1960. ولا بد من الإشارة هنا إلى أن تأكيد انشغال هيرمينوطيقا ريكور بالمسائل المنهجية والإبيستمولوجية ينبغي ألّا يجعلنا نقلّل من قيمة البُعد الأُنطولوجي أو أهميته في هذه الهيرمينوطيقا؛ فإضافة إلى الاهتمام بالمسائل المنهجية والإبيستمولوجية، انشغل ريكور دائمًا بالمسائل الأُنطولوجية، فهو لم يعارض الهيرمينوطيقا الهايدغرية، بوصفها هيرمينوطيقا أُنطولوجية، لكن ما رفضه في هذه الأُنطولوجيا للفهم هو طابعها المباشر، إذ اعتبر أنه ينبغي لهذه الهيرمينوطيقا الأُنطولوجية أن تكون متوسَّطة ومسبوقة بتحليل إبيستمولوجي ومنهجي لفعل الفهم؛ بمعنى أنه لا بد من دراسة الفهم بوصفه أسلوبًا أو نمطًا من أنماط المعرفة، قبل دراسته بوصفه نمطًا أو طريقة في الكينونة. ويمكن القول إن هذا النوع من التوسُّط (La Médiation) سمة مميزة ومحايثة للهيرمينوطيقا الريكورية[24] التي يمكن تعريفها بأنها هيرمينوطيقا للذات بامتياز؛ لأن موضوع هذه الهيرمينوطيقا وغايتها الأخيرة يتمثّلان في فهم الذات لنفسها (La Compréhension de soi).

يشدّد ريكور - في طعنه بالحدس المباشر للذات أو بشفافيتها لنفسها، وهو ما تقوله فلسفات ديكارت وفيخته وهوسرل مثلًا - على أن فهم الذات يجب أن يكون متوسَّطًا دائمًا بتأويل للعلامات (Les Signes) والرموز (Les Symboles) والنصوص.

(24) يشير جورج زيناتي، في تقديمه ترجمة كتاب ريكور الذات عينها كآخر، إلى هذه المسألة بقوله: «التوسط الفكري (Médiation réflexive)، هاتان الكلمتان تكتسبان أهمية قصوى في فلسفة ريكور بل تكادان تختصرانها [...]». انظر: ريكور، الذات، ص 67.

وكان فهم العلامات والرموز والنصوص وتأويلها من أهم الموضوعات التي انشغلت بها الهيرمينوطيقا الريكورية. وبإظهارها وجود تماثل بين النص والفعل، أصبح الفعل - ابتداءً من عام 1970 - أحد أهم موضوعات هذه الهيرمينوطيقا. وانطلاقًا من ذلك كله، يمكننا أن نميز نسبيًا بين ثلاث مراحل أو ثلاثة أوجه للهيرمينوطيقا الريكورية: هيرمينوطيقا الرموز والعلامات؛ هيرمينوطيقا النص؛ هيرمينوطيقا الفعل. لكن ينبغي التشديد هنا على نسبية هذا التمييز؛ لأنه يوجد تضمّن وتداخل قوي بين هذه الأوجه أو المراحل من هيرمينوطيقا ريكور. ويهدف تشديدنا على هذا التضمُّن والتداخل إلى تأكيد وحدة المشروع السائد، واستمراريته، في جميع أعمال ريكور.

سنقوم في هذا الكتاب بتتبُّع إشكالية المنهج في المراحل الثلاث أو الأوجه الثلاثة من هيرمينوطيقا ريكور. وسندافع عن الأطروحة القائلة إن الجدل (La Dialectique) - الذي سعى ريكور إلى إقامته في هيرمينوطيقا النص والفعل - بين التفسير والفهم، موجود أيضًا في هيرمينوطيقا ريكور للرموز والعلامات. وسنُبرز، في هذا الصدد، تشديد ريكور - في قراءته وتأويله للتحليل النفسي الفرويدي - على الترابط بين الفهم أو التأويل الهيرمينوطيقي والتفسير الطاقي (L'Explication énergétique). وسنبحث في إشكالية الصراع بين الهيرمينوطيقات والتأويلات التي كانت الإشكالية الأهم في هيرمينوطيقا ريكور للرموز والعلامات. وفي هذا الصدد سننظر في إمكان اعتبار الصراع بين هيرمينوطيقا الارتياب (L'Herméneutique du soupçon) - والمقصود بها هنا هيرمينوطيقا نيتشه وماركس وفرويد خصوصًا - وهيرمينوطيقا الإيمان (L'Herméneutique de la foi)- ممثَّلةً بفينومينولوجيا الدِّين خصوصًا - كأحد أشكال الإشكالية المنهجية الأساسية في هيرمينوطيقا ريكور، ألا وهي الصراع أو الجدل بين التفسير والفهم. وسنتتبّع، في هذا الكتاب، محاولة ريكور مَفْصلة التفسير والفهم، في هيرمينوطيقا النص والفعل، وفي العلوم الإنسانية والاجتماعية. وهكذا، فإن هذا الجدل يخص، في آن واحد، نظريات النص والاستعارة والسرد والفعل والتاريخ. وسنعمل - في الفصل الأخير من هذا الكتاب - على إظهار إمكان، بل وضرورة، توسيع هيرمينوطيقا ريكور للنص والفعل، بما يسمح بتأسيس هيرمينوطيقا للخطاب الشفهي والحوار، انطلاقًا من الهيرمينوطيقا الريكورية. وهذه المحاولة لرسم الخطوط العريضة والأولية

لهيرمينوطيقا الخطاب الشفهي عمومًا، والحوار خصوصًا، هي الأطروحة الرئيسة، في هذا الكتاب.

يمكن اعتبار محاولة تأسيس هذه الهيرمينوطيقا المقترحة توسيعًا ومتابَعة للهيرمينوطيقا الريكورية، من جهة أولى، وتجاوزًا[25] لها، من جهة ثانية؛ فهي توسيع للهيرمينوطيقا الريكورية، واستمرار لخطِّها الفكري؛ لأن الهيرمينوطيقا المقترحة ترتكز على معايير وأُسُس من هيرمينوطيقا ريكور نفسها. فمن أجل إظهار إمكانية تأسيس هذه الهيرمينوطيقا - انطلاقًا من هيرمينوطيقا ريكور للنص - وضرورة هذا التأسيس، سيُعمل على إظهار وجود الصفات المؤسِّسة للنص - بوصفه أنموذجًا هيرمينوطيقيًا لدى ريكور - في بعض أنواع الخطاب الشفهي (كالخطاب التلفزيوني والإذاعي مثلًا). من جهة أخرى، إذا كانت «الهيرمينوطيقا موجودة حيثما يوجد عدم فهم أو سوء فهم» - كما يؤكد شلايرماخر[26]، وريكور من بعده -

(25) دفعًا لأي لَبس أو سوء فهم قد يثيرهما مصطلح التجاوز في هذا الإطار، نشير إلى أننا لا نستخدم كلمة التجاوز بمعنى الرفع الهيغلي (Aufhebung)؛ فنحن لا نقول إننا نوفِّق بين نقيضين أو أكثر، من خلال جمعهما في وحدة أعلى أو أرقى. وما نعنيه تحديدًا بالتجاوز هو التخطي: تخطي الحدود التي وضعها ريكور لهيرمينوطيقاه. فريكور - كما سنبيّن بالتفصيل لاحقًا - استبعد، أو بالأحرى أقصى الخطاب الشفهي من هيرمينوطيقاه، وارتأى أن موضوع الهيرمينوطيقا يتجسَّد، تحديدًا أو حصريًا، في النص (الخطاب المكتوب) وما يماثله (الفعل الحصيف)، وأكد أن الخطاب الشفهي ليس موضوعًا هيرمينوطيقيًا. ونحن سنحاجُّ - في الفصل الأخير من الكتاب - إلى أن الخطاب الشفهي يمكن، ويجب أن يكون موضوعًا هيرمينوطيقيًا، وفقًا لمعايير هيرمينوطيقا ريكور ذاتها. فمن جهة أولى، تمثِّل هيرمينوطيقا الخطاب الشفهي أو الحوار التي نقترحها توسعة للهيرمينوطيقا الريكورية، لأنها تنطلق، بالدرجة الأولى، من أنموذجي النص والترجمة في هذه الهيرمينوطيقا ومن مسوغات وجود أي هيرمينوطيقا من وجهة نظر ريكور نفسه. لكن الهيرمينوطيقا المقترحة تتجاوز هيرمينوطيقا ريكور، من جهة ثانية، لأنها تخالفها أو تختلف معها في موضوع هيرمينوطيقية الخطاب الشفهي، وتتخطى الحدود التي ينبغي للهيرمينوطيقا، من وجهة نظر ريكور، أن تقتصر عليها أو تنحصر فيها. فتجاوز الهيرمينوطيقا الريكورية لا يعني، في هذا السياق، التقليل من قيمتها أو إلغاءها (هذا الإلغاء هو أحد معاني الرفع أو التجاوز الهيغلي)، بل يعني، على العكس من ذلك، تأكيدها وتوسيع مجال التفكير فيها وبها، على الرغم من الاختلاف، الجزئي والنسبي، عنها ومعها. فتوضيح هذا الاختلاف وتخطي الحدود التي وضعها ريكور لهيرمينوطيقاه هما المقصودان بقولنا بالتجاوز، من دون أن يتضمَّن ذلك، بمعنى ما وبالضرورة، زعمًا باستيعاب فريد وابتكار فذ.

(26) فريدريك دانييل إرنست شلايرماخر (F. D. E. Schleiermacher) (1768-1834)، فيلسوف ولاهوتي ألماني، يُعدُّ من أوائل مؤسِّسي الهيرمينوطيقا العامة التي تهتم بالفهم والتأويل عمومًا، وليس =

فسنعمل على إظهار إمكان وجود ظاهرة سوء الفهم أو عدمه، في تبادل الخطاب الشفهي عمومًا، وفي الحوار خصوصًا، كي نؤكد إمكانية تأسيس هيرمينوطيقا للخطاب الشفهي وللحوار، وضرورة هذا التأسيس، في الوقت نفسه. وتشكّل الهيرمينوطيقا المقترحة تجاوزًا لهيرمينوطيقا ريكور الذي أكد، أكثر من مرة، أن الخطاب الشفهي لا يحتاج إلى اهتمام خاص، من جانب الهيرمينوطيقا. وعلى هذا الأساس، قام بإقصاء الخطاب الشفهي عن دراساته الهيرمينوطيقية، معتبرًا أن أي هيرمينوطيقا محتملة لهذا الخطاب ما هي إلّا مبحث «قبل - هيرمينوطيقي» (Une Pré-Herméneutique).

لا تستند الهيرمينوطيقا المقترحة للخطاب الشفهي وللحوار إلى مبادئ هيرمينوطيقا ريكور للنص والفعل فحسب، وإنما تؤسس أيضًا على تحليله للترجمة، بوصفها أنموذجًا إرشاديًّا للهيرمينوطيقا. ويمكن النظر إلى هذا الأنموذج الإرشادي على أنه الأنموذج الإرشادي الثالث لهيرمينوطيقا ريكور - بعد أنموذج الرمز وأنموذج النص - وعلى أنه أنموذج إرشادي لهيرمينوطيقا الحوار المقترحة، في الوقت نفسه. وللتدليل على ذلك، سنقوم بمقاربة فعل الترجمة، ومقارنته بأفعال الفهم والتفسير والتأويل. وسنعمل، في هذا الصدد، على دراسة هذه الأفعال كلها، وعلاقتها بهيرمينوطيقا الحوار المقترحة. ويهدف استحضارنا أنموذج الترجمة - بوصفه أنموذجًا إرشاديًّا لهيرمينوطيقا الحوار التي نقترحها - إلى تعميق تحليلنا ظاهرة عدم الفهم أو سوئه، في تبادل الكلام الشفهي وفي الحوار. وبتأكيدنا - مع ريكور - فكرة أن «الفهم يعني الترجمة»،

= بفهم أو تأويل النصوص الدّينية أو الأدبية أو القانونية فحسب، كما كانت الحال سابقًا عمومًا. وربط شلايرماخر وجود التأويل والهيرمينوطيقا عمومًا بمسألة سوء الفهم أو الفهم الرديء. ورأى أن مهمة المؤول هي أن يفهم الكاتب كما فهم هذا الكاتب نفسه، أو بشكل أفضل إن أمكن. وعارض ريكور شلايرماخر في هذه النقطة، معتبرًا أن مهمة المؤول لا تتمثّل في فهم المؤلّف وإنما في فهم نصه. ويجتمع في هيرمينوطيقا شلايرماخر الاتجاهان الرومانسي والنقدي، ويبدو ذلك واضحًا مثلًا في تمييزه بين نوعين من التأويل: الأول يتمثّل في التأويل النحوي (L'Interprétation grammaticale)، ويسمّى أيضًا التأويل الموضوعي لأنه يهتم بلغة النص وبالقواعد العامة والموضوعية التي تساعد في فهم هذه اللغة؛ والثاني هو التأويل التقاني (L'Interprétation technique)، ويسمّى أيضًا التأويل النفسي؛ لأنه يسعى إلى فهم فرادة الكاتب وعبقريته وقصده، ويهدف إلى التطابق معها، في عملية الفهم. ومن أهم أعمال شلايرماخر: الهيرمينوطيقا والنقد؛ الهيرمينوطيقا: من أجل منطق للخطاب الفردي؛ الجدل: من أجل منطق للحقيقة.

سنعمل على إظهار الإمكانية الكبيرة والدائمة لوجود ظاهرة سوء الفهم في الحوار، من جهة أولى، وعلى محاولة إيجاد أو اقتراح الحل أو الدواء الجزئي لهذه المشكلة أو هذا «المرض»، من جهة ثانية. وسيتم البحث عن هذا الحل أو الدواء في ما نسمّيه «أخلاق الحوار والفهم».

يُقسم هذا الكتاب ثلاثة أقسام. يتناول **القسم الأول** «إشكالية المنهج في هيرمينوطيقا الرموز والعلامات عند ريكور»، وفيه ثلاثة فصول. يهدف **أولها** إلى توضيح مقاربة الهيرمينوطيقا الريكورية للرموز: افتراضاتها الفلسفية وموضوعها وخطواتها وغايتها؛ ففي ما يخص الافتراضات الفلسفية لهذه الهيرمينوطيقا، سنعمل على توضيح الترابط الوثيق بين الأبعاد التفكُّرية والفينومينولوجية والهيرمينوطيقية في فلسفة ريكور، مبيّنين، من جهة أولى، أسباب انتقال هذه الفلسفة من الصيغة الماهوية للفينومينولوجيا - وهي الصيغة التي نجدها في الفينومينولوجيا المثالية عمومًا، والمتَّبعة في مؤلَّف ريكور **الإرادي واللاإرادي** خصوصًا - إلى الفينومينولوجيا الهيرمينوطيقية التي أصبحت مهيمنة في أعمال ريكور منذ كتابه **رمزية الشر**؛ ومبيّنين من جهة ثانية نتائج هذا الانتقال. وفي ما يخص توضيح موضوع هذه الهيرمينوطيقا، فإن بعض أهم الأسئلة التي سنسعى إلى الإجابة عنها: ما الرمز؟ وما الذي يميزه من العلامة والأسطورة وغيرهما؟ وما هي مستويات وأبعاد ظهور أو انبثاق الرموز؟ إلى أي حدٍّ يمكننا الحديث عن علاقة تبعية ولجوء متبادل بين مفهومي الرمز والتأويل؟ وفي عرضنا الخطوات الثلاث للفهم التأويلي للرموز عند ريكور، سنسعى إلى القيام بتحليل نقدي للمنهج الخاص بريكور في هيرمينوطيقا الرموز من جهة أولى، وإلى توضيح الانشغالات المنهجية والإبيستمولوجية لهذه الهيرمينوطيقا وتطلّعاتها الأنطولوجية من جهة ثانية. وسوف نبيّن، في نهاية هذا الفصل، أسباب وكيفية انتقال الهيرمينوطيقا الريكورية من التنظير لأسلوبها الخاص في الفهم والتأويل - في **رمزية الشر** - إلى مواجهة صراعية وحوارية، في الوقت نفسه، مع مناهج هيرمينوطيقية أخرى منافِسة لها. وستكون هذه المواجهة بين الهيرمينوطيقات المتنافسة الموضوع الرئيس للفصلين الثاني والثالث. وستُعتبَر المواجهة بين الهيرمينوطيقا الريكورية والتحليل النفسي الفرويدي حالة أنموذجية موضِّحة لصراع التأويلات، أو بالأحرى، لصراع الهيرمينوطيقات.

أمّا **الفصل الثاني**، فمخصّص لقراءة ريكور وتأويله للتحليل النفسي الفرويدي - منظورًا إليه على أنه يمثّل أحد أشكال هيرمينوطيقا الارتياب - وللمقابلة بين هذه الهيرمينوطيقا وهيرمينوطيقا الإيمان، المنظِّر لها، والممارسة من فينومينولوجيا الدِّين، ومن ريكور نفسه. والغاية من عرض قراءة وتأويل ريكور لفرويد هي: إظهار مدى وكيفية انشغال هيرمينوطيقا ريكور بإشكالية المنهج؛ القيام بتحليل نقدي لمحاولة ريكور التوفيق النسبي بين الهيرمينوطيقات المتصارعة؛ إظهار وجود محاولات ريكورية لإقامة جدل بين التفسير والفهم في هيرمينوطيقاه للرموز والعلامات، وليس ابتداءً من تأسيسه هيرمينوطيقا النص والفعل. وتفيد قراءة ريكور لفرويد في إظهار الطابع المختلَط والمركَّب لخطاب التحليل النفسي الفرويدي ومنهجيته. فعلى الصعيد المنهجي، تتضمَّن المقاربة المنهجية للتحليل النفسي الفرويدي الجمع بين التفسير الطاقي والتأويل الهيرمينوطيقي. وعلى الصعيد الإبيستمولوجي، يتكون الخطاب الفرويدي من لغة القوة - المرتبطة بعلم الطاقة - ولغة المعنى، المرتبطة بالهيرمينوطيقا. وفي عرضنا التأويل الريكوري للتحليل النفسي، سنبيّن إلى أي حدٍّ يمكن اعتبار التحليل النفسي الفرويدي أركيولوجيا للذات، معارضة لتيليولوجيا الذات التي نرى مثالًا أنموذجيًا لها في الفينومينولوجيا الهيغلية. ويتناول هذا الفصل أخيرًا الجدل الذي حاول ريكور إقامته بين أركيولوجيا ضمنية وتيليولوجيا صريحة - في الفينومينولوجيا الهيغلية - وبين أركيولوجيا صريحة وتيليولوجيا ضمنية - في التحليل النفسي الفرويدي.

يضطلع **الفصل الثالث** بمهمة تحليل المحاولة الريكورية لوضع الأسس الأولية لهيرمينوطيقا عامة للرموز، على أساس الجدل بين الأركيولوجيا والتيليولوجيا. وسيُركِّز، في هذا الصدد، على دراسة محاولة ريكور مَفْصَلة تأويل تيليولوجي - غير مرتبط بالليبيدو الفرويدي - مع تأويل أركيولوجي فرويدي لوعي الذات في المجالات الثلاثة للمعنى: المِلكية والسلطة والقيمة. وسنناقش، في نهاية هذا الفصل، مسألة أصالة هيرمينوطيقا ريكور، مع السعي إلى الإجابة عن السؤال التالي: إلى أي حدٍّ نجح ريكور في تأسيس علاقة جدلية بين المناهج الهيرمينوطيقية المتنافسة، وفي داخل كلٍّ منها (بما فيها منهج ريكور نفسه)؟ وسيكون للوساطة - التي حاول ريكور أن يقوم بها بين التأويل التيليولوجي والتأويل الأركيولوجي - قيمة أنموذجية؛ لأنها تُظهِر إمكان وضع هيرمينوطيقا

الإيمان وهيرمينوطيقا الارتياب في علاقة تكاملية وليس تناقضية. وهكذا يمكن الكشف عن خصوصية وأصالة هيرمينوطيقا بول ريكور للرموز والعلامات، من خلال الإجابة عن السؤال الأساس الآتي: إلى أي حدٍّ نجح ريكور في تحقيق المهمات الأساس التي ينبغي أن تقوم الهيرمينوطيقا بها، على المستوى الإبيستمولوجي والمنهجي؟ وهذه المهمات هي - وفقًا لريكور نفسه: إعطاء آلة (Un Organon)[27] لشرح النص أو لفهمه، بناء الأسس المنهجية والإبيستمولوجية للعلوم الإنسانية والاجتماعية، القيام بالتحكيم بين التأويلات المتصارعة مع محاولة استكشاف إمكانية التوسُّط بينها.

أمّا القسم الثاني: «إشكالية المنهج في هيرمينوطيقا ريكور للنص والسرد»، فهو مخصَّص بالكامل لعرض ومناقشة محاولة ريكور إيجاد حلٍّ للتعارض الحادّ القائم بين التفسير والفهم في نظريات النص والسرد والاستعارة. ويُقسم هذا القسم فصلين. سنتناول في أولهما (الفصل الرابع) محاولة ريكور إقامة علاقة جدلية بين التفسير والفهم، في نظريتي النص والاستعارة. وسنبيّن، في البداية، كيفية انتقال ريكور من هيرمينوطيقا الرموز إلى هيرمينوطيقا النصوص، وأسباب هذا الانتقال ونتائجه. فبعد هذا التحول، ما عادت الهيرمينوطيقا الريكورية منشغلة كثيرًا بمسألة الصراع بين التأويلات أو بين الهيرمينوطيقات؛ بل أصبح محور اهتمامها الأساس منصبًّا على حلِّ الصراع بين التفسير والفهم في الهيرمينوطيقا وفي العلوم الإنسانية والاجتماعية، وداخل التأويل نفسه. وسنناقش، في هذا الصدد، إمكانية اعتبار النص أنموذجًا هيرمينوطيقيًا يسمح بإقامة جدل بين الفهم والتفسير. ولفهم أنموذج النص عند ريكور، ارتأينا ضرورة عرض أُسُسه القائمة في نظرية الخطاب. وبتوضيح السمات الرئيسة للنص - بوصفه أنموذجًا هيرمينوطيقيًا - سنبيّن إمكان تأسيس العلاقة الجدلية بين التفسير والفهم، وضرورتها، في المقاربة الهيرمينوطيقية للنص. وسنبيّن، أخيرًا، المسارين الممكنين للجدل بين التفسير والفهم، في نظريتي النص والاستعارة: «من الفهم إلى التفسير»، و«من التفسير إلى الفهم».

---

(27) يشرح جورج زيناتي هذا المصطلح بقوله: «أرغانون كلمة يونانية أُطلقت على مجموعة مؤلَّفات أرسطو المنطقية والملحقة بها، والكلمة تعني الآلة، والمقصود الآلة التي تعصم عن الخطأ، فتكون مقدمة لكل علم». انظر: ريكور، الذات، ص 94.

يتناول الفصل الخامس مسألة الجدل بين التفسير والفهم في نظرية السرد، انطلاقًا من مناقشة اللحظات الثلاث لعملية المحاكاة (L'Opération mimétique) في العمل السردي. وسنقتصر - في هذا الفصل - على مناقشة الجدل الذي أقامه ريكور بين التفسير والفهم في السرد الأدبي أو الخيالي، مرجئين بحث هذا الجدل، في السرد التأريخي، إلى الفصل السادس. ويمكن تتبّع الجدل بين التفسير والفهم، في الهيرمينوطيقا الريكورية للسرد، في ثلاث لحظات متكاملة: **أولًا** الجدل بين المحاكاة 1 (Mimèsis I) والمحاكاة 2 (Mimèsis II)، أي بين الفهم المسبق للفعل، وتصويره في عملية الحبك أو السرد؛ **ثانيًا** الجدل بين الفهم السردي وتفسير علم السرد، في اللحظة الثانية من عملية المحاكاة، أي الجدل بين فهمنا المسبق لماهية السرد والتفسير البنيوي للسرد؛ **ثالثًا** الجدل بين المحاكاة 2 والمحاكاة 3 (mimèsis III)، أي بين فعل الحبك أو القصّ أو السرد وتلقّي القرّاء أو المستمعين ذلك. وتشكّل هذه اللحظات الثلاث مجتمعةً القوس الهيرمينوطيقي (L'Arc Herméneutique) للتأويل عند ريكور. وسيسمح لنا عرض هذه اللحظات الثلاث، والعلاقات الجدلية القائمة بينها، بتناول المحاولات الأخيرة، والأكثر نضجًا واكتمالًا، التي قام بها ريكور من أجل حلّ مشكلة العلاقة بين التفسير والفهم في المقاربتين الهيرمينوطيقية والعلمية للنص والسرد.

يسعى القسم الثالث: «التوسُّعات المتتالية لهيرمينوطيقا النص الريكورية: الفهم والتفسير في العلوم الإنسانية والاجتماعية وفي هيرمينوطيقا الخطاب الشفهي»، إلى عرض وتحليل نوعين من التوسُّعات التي يمكن إجراؤها على هيرمينوطيقا النص عند ريكور. يتناول **الفصل السادس** النوع الأول من التوسُّع الذي قام به ريكور نفسه، والذي يتعلّق بالتماثل بين النص - بوصفه أنموذجًا هيرمينوطيقيًا - والفعل الحصيف (L'Action sensée) - بوصفه - وفقًا لفيبر[28] - موضوع العلوم الإنسانية والاجتماعية. وانطلاقًا من هذه المماثلة، سنناقش إمكان نقل منهجية الهيرمينوطيقا النصّية - القائمة على الجدل بين التفسير والفهم - إلى العلوم الإنسانية والاجتماعية، وضرورة هذا النقل، من جهة أولى،

---

(28) ماكس فيبر (1864-1920)، عالِم اجتماع ألماني بارز. أسَّس علم الاجتماع التفهمي (La Sociologie compréhensive)، وهذا يفسِّر - جزئيًا - المكانة الكبيرة التي يحتلها في الهيرمينوطيقا المهتمة بالعلوم الإنسانية عمومًا، وفي هيرمينوطيقا ريكور خصوصًا.

والسمة الهيرمينوطيقية لهذه العلوم، من جهة ثانية. وستتناول، في هذا الفصل أيضًا، إشكالية المنهج في نظرية الفعل بين الدافع والحافز، وفي نظرية التاريخ بين التفسير والفهم، وبين الموضوعية العلمية والذاتية التأويلية. كما سنعمل على توضيح السمة الهيرمينوطيقية لعلم التاريخ، من خلال إبراز السمة التأويلية المحايثة للأوجه الثلاثة المكونة لعملية الكتابة التأريخية.

نكرِّس الفصل السابع بالكامل لتوسيع، من نوع آخر، لهيرمينوطيقا ريكور. ويتمثَّل هذا التوسيع الجديد في محاولة تأسيس هيرمينوطيقا للخطاب الشفهي عمومًا، وللحوار خصوصًا، انطلاقًا من هيرمينوطيقا ريكور للنص والفعل. وسنناقش - في بداية الفصل - الأسباب التي دفعت بريكور إلى إقصاء الخطاب الشفهي من هيرمينوطيقاه، والأسباب التي تبيّن، على الرغم من ذلك، إمكان، بل وضرورة، تأسيس هذه الهيرمينوطيقا، استنادًا إلى الهيرمينوطيقا الريكورية نفسها. ومن أجل إظهار إمكان تأسيس هيرمينوطيقا للخطاب الشفهي انطلاقًا من هيرمينوطيقا ريكور للنص والفعل، سنقوم بإجراء مقارنة ومماثلة بين بعض أنواع الخطاب الشفهي «الخطاب التلفزيوني والإذاعي» والنص باعتباره أنموذجًا هيرمينوطيقيًا. وستسمح لنا هذه المماثلة بالكشف عن وجود السمات المميزة للنص - بصفته أنموذجًا هيرمينوطيقيًا - في الخطاب التلفزيوني والإذاعي أيضًا. وسنبحث، بعد ذلك، في مسألة الحيز الذي تشغله ظاهرة عدم الفهم في تبادل الحديث الشفهي عمومًا، وفي الحوار خصوصًا. ولإظهار الحيز الكبير الذي تشغله هذه الظاهرة، سنقوم ببحث العلاقات المعقَّدة بين الفهم والتأويل والتفسير في الحوار. وسيجري البحث عن حلٍّ لظاهرة سوء الفهم أو عدمه، في الحوار، انطلاقًا ممّا نسمّيه «أخلاق الحوار والفهم». وفي النهاية سنستحضر أنموذج الترجمة الريكوري، لنجعله أنموذجًا إرشاديًّا لكلِّ علاقة حوارية مع الآخر.

نختم هذا الكتاب باقتراح أن أنموذج الترجمة هو أنموذج إرشادي لهيرمينوطيقا الحوار، من جهة أولى، والأنموذج الإرشادي الثالث للهيرمينوطيقا الريكورية - بعد أنموذجي الرمز والنص - من جهة ثانية. وهكذا، فإن توسيع هيرمينوطيقا ريكور - من خلال تأسيس هيرمينوطيقا للحوار، انطلاقًا منها - لا يستند فقط إلى هيرمينوطيقا ريكور للنص والفعل، وإنما يرتكز بقوة أيضًا على أنموذج الترجمة عند ريكور. وإذا كان شعار هيرمينوطيقا الرموز الريكورية

هو «الرمز يعطي للتفكير»[29]، وشعار هيرمينوطيقا النصّ والفعل عند ريكور، «تفسيرًا أكثر من أجل فهم أفضل»، فإن شعار هيرمينوطيقا الترجمة عنده هو «أن تفهم يعني أن تترجم». ويمكن اعتبار هذه الصيغة الأخيرة - أن تفهم يعني أن تترجم - شعارًا ليس لهيرمينوطيقا الترجمة عند ريكور فحسب، بل أيضًا لهيرمينوطيقا الحوار التي نحاول رسم خطوطها الأولية والعريضة في الفصل الأخير من هذا الكتاب.

(29) تُرجم هذا الشعار أو القول «Le Symbole donne à penser» بأشكال أو صيغ متعددة؛ ففي كتاب صراع التأويلات: دراسات هيرمينوطيقية، يترجمه منذر عياشي (انظر مثلًا ص 352) بـ «الرمز يسمح بالتفكير»، ونحن نرى أن كلمة «يسمح» غير معبّرة تمامًا عن دلالة هذه الكلمة، في هذا السياق؛ فالرمز - وفقًا لريكور - يحث على التفكير ويدفع إليه، وذلك عن طريق هبة المعنى التي يعطينا إياها. وتبدو ترجمة فؤاد مليت لهذا المصطلح (في ترجمته لكتاب بعد طول تأمل) بـ «الرمز يحمل على التفكير» أكثر دقة، لكنها تغفل مسألة هبة المعنى التي يقوم بها الرمز. ولهذا اخترنا ترجمة هذا القول بـ «الرمز يعطي للتفكير»؛ لأن فيه إشارة إلى هبة المعنى (يعطي)، من جهة، ولأن «اللام» التي تسبق كلمة «التفكير» تحدِّد غاية هذه الهبة أو العطاء، أي التفكير.

القسم الأول

إشكالية المنهج في هيرمينوطيقا الرموز والعلامات عند ريكور

يتألف هذا القسم من ثلاثة فصول: يركّز الفصل الأول على إشكالية المنهج في هيرمينوطيقا الرموز والعلامات، في حين أن الفصلين الثاني والثالث مكرّسان لعرض ومناقشة محاولة ريكور إقامة علاقة جدلية بين التفسير والفهم، في هيرمينوطيقا النصوص والأفعال، وفي العلوم الإنسانية والاجتماعية.

نقوم في الفصل الأول بدراسة المنهج الخاص بريكور في مرحلة هيرمينوطيقا الرموز والعلامات. وكانت الهيرمينوطيقا الريكورية في هذه المرحلة - التي امتدت طوال ستينيات القرن العشرين - هيرمينوطيقا إحيائية (Restauratrice) أو بنائية (Constructrice). وكان عرض وممارسة هذه الهيرمينوطيقا وممارستها - في كتابات ريكور - قد جريا منذ كتاب رمزية الشر الذي يُسجّل لحظة دخول ريكور في ميدان الفلسفة الهيرمينوطيقية. وتأخذ إشكالية المنهج، في هيرمينوطيقا ريكور للرموز والعلامات، شكل التنافس أو الصراع بين تأويل اختزالي (Réducteur) وآخر موسِّع (Amplifiant) أو استعادي (Récupérateur)، بين أركيولوجيا للشعور وتيليولوجيا[1] للمعنى. أمّا إشكالية المنهج في هيرمينوطيقا ريكور للنص والفعل، فتتمحور حول مسألة الصراع أو الجدل بين التفسير والفهم؛ فبالنسبة إليه، أصبح هذا الجدل «قضية التأويل الكبرى، وشكّل الموضوع والرهان الأكبر للهيرمينوطيقا»[2].

(1) سيتضح معنيا مصطلحي الأركيولوجيا (Archéologie) والتيليولوجيا (Téléologie) بالتدريج خلال دراسة التأويل الريكوري لفرويد. لكن يمكن القول مبدئيًا إن الأركيولوجيا تعني، في هذا السياق، البحث عن المبادئ أو الجذور أو الأصول أو البدايات العتيقة الأولية والأساسية للموضوع المبحوث فيه. وتفسّر الأركيولوجيا الموضوع المبحوث فيه من خلال ردّه إلى ماضيه أو إلى ما هو قبله أو بعده بالمعنى الزمني. أمّا التيليولوجيا فتربط معنى ظاهرة ما بغاياتها التي تأتي بعدها، بالمعنى الزمني أيضًا. باختصار، تفسّر الأركيولوجيا الحاضر أو الموضوع المبحوث فيه من خلال ماضيه القديم المؤسِّس له، بينما تفهمه التيليولوجيا من خلال مستقبله الغائي المنشود.

(2) Paul Ricœur, *Réflexion faite: Autobiographie intellectuelle*, Philosophie (Paris: Éd. Esprit, 1995), p. 49. =

يتناول **الفصل الثاني** الجدل الذي سعى ريكور إلى إقامته بين الأركيولوجيا والتيليولوجيا في التحليل النفسي الفرويدي، وفي الفينومينولوجيا الهيغلية، وبينهما. وأقام ريكور هذا الجدل المزدوج، من خلال التدليل، **أولًا**، على أن التحليل النفسي الفرويدي - بوصفه أركيولوجيا صريحة - يحيل بنفسه إلى تيليولوجيا ضمنية؛ **وثانيًا**، على أن الفينومينولوجيا الهيغلية - بوصفها تيليولوجيا صريحة - تحيل بنفسها إلى أركيولوجيا ضمنية.

نناقش، في **الفصل الثالث**، محاولة ريكور المساهمة في تأسيس هيرمينوطيقا عامة تفسح المجال لإمكان المصالحة أو التوفيق النسبي بين الأركيولوجيا والتيليولوجيا، بوصفهما هيرمينوطيقيتين متضادتين بشكل جذري. وسنبيّن، في هذا الفصل، الخطوط العريضة التي وضعها ريكور للجدل بين الأركيولوجيا والتيليولوجيا في المجالات الثلاثة للمعنى: المجال الاقتصادي والمجال السياسي والمجال الثقافي. وسيحظى المجال الثقافي باهتمام خاص بسبب انتماء الدِّين أو الظاهرة الدِّينية إليه بشكل رئيس. ويمكن القول إن الهدف الأساس من محاولة ريكور إقامة الجدل بين الأركيولوجيا والتيليولوجيا في هيرمينوطيقا الرموز والعلامات هو إظهار إمكانية التكامل بين هذه المناهج عند تناولها الظواهر الثقافية، بشكل عام، والظواهر الدِّينية بشكل خاص.

= الترجمة العربية: بول ريكور، بعد طول تأمل، ترجمة فؤاد مليت؛ مراجعة وتقديم عمر مهيبل (الجزائر؛ المغرب؛ بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون؛ منشورات الاختلاف؛ المركز الثقافي العربي، 2006)، ص 74.

الفصل الأول

إشكالية المنهج
وتاسيس الفينومينولوجيا الهيرمينوطيقية
المنهج الريكوري الخاص

يشدد ريكور - في تدليله على ضرورة تأسيس هيرمينوطيقا للرموز - على أن مفهومي الرمز والتأويل يستدعي كلٌّ منهما الآخر. ويتطلّب فهم الهيرمينوطيقا الريكورية للرموز - بوصفها منهجًا تأويليًا - توضيح هذا اللجوء أو الاعتماد المتبادل بين المفهومين. وهذا الفصل مكرَّس لفهم هذه المسألة ونتائجها في هيرمينوطيقا الرموز عند ريكور. وسنقوم، بدايةً، بتوضيح تقاطع الأبعاد الفينومينولوجية والهيرمينوطيقية والتفكُّرية في فلسفة ريكور، من أجل توضيح افتراضاتها أو منطلقاتها الفلسفية، وموضوع المنهج الهيرمينوطيقي، والغاية التي يسعى إلى تحقيقها. وقد طُبِّق هذا المنهج الريكوري والتنظير له منذ انتقال الفلسفة الريكورية من فينومينولوجيا ماهوية (Une Phénoménologie eidétique) إلى فينومينولوجيا هيرمينوطيقية سائدة، ابتداءً من كتاب رمزية الشر. ويتطلب توضيح معنى مفهوم الرمز وتميزه من المفاهيم القريبة منه بحثًا معياريًا في الرموز، وتحليلًا قصديًا لها. ويهدف البحث المعياري للرموز - الذي قام به ريكور - إلى التمييز بين ثلاثة مستويات أو أبعاد لانبثاق أو ظهور الرموز: «كونية، حلمية، شعرية». ويفيد التحديد القصدي للرموز في توضيح معناها بدقة، وتمييز هذا المعنى من معنى المفاهيم القريبة منها، كمفهوم الأسطورة والعلامة. وسنكرِّس ما تبقَّى من هذا الفصل الأول لتحليل تفصيلي لخطوات المنهج الهيرمينوطيقي الريكوري وللرهانات الفلسفية لهذا المنهج.

أولًا: تمفصل الأبعاد التفكُّرية والفينومينولوجية والهيرمينوطيقية في فلسفة بول ريكور

يتسم التقليد الفلسفي الذي ينتمي إليه ريكور بثلاثة ملامح رئيسة، لخَّصها ريكور بقوله إنه «يندرج ضمن فلسفة تفكُّرية، ويبقى في منطقة الفينومينولوجيا الهوسّرلية، ويريد أن يكون إحدى المغايرات الهيرمينوطيقية لهذه الفينومينولوجيا»[1]. ويتطلّب فهم فلسفة ريكور بالضرورة فهم التداخل والتكامل بين هذه التيارات الثلاثة، فلنبدأ بتوضيح الترابط بين الهيرمينوطيقا والفينومينولوجيا في الفلسفة الريكورية.

رأى ريكور أن هناك طريقتين لإجراء ما سمّاه «زرع (أو تطعيم) الهيرمينوطيقا في الفينومينولوجيا» (La Greffe de l'herméneutique sur la phénoménologie)[2]. الطريقة الأولى تتمثّل في اتّباع طريق قصيرة، على غرار ما فعل هايدغر الذي تقتصر الهيرمينوطيقا لديه على أن تكون أُنطولوجيا الفهم، أي أنها تتناول الفهم من حيث إنه طريقة كينونة، وليس من حيث كونه طريقة معرفة. وبهذا، تُشكِّل هذه الهيرمينوطيقا قطيعة مع جميع الهيرمينوطيقات السابقة عليها عمومًا، ومع هيرمينوطيقا ديلتاي خصوصًا. وتنتج هذه القطيعة، في هيرمينوطيقا هايدغر، من كونها ما عادت تهتم بالمسائل المنهجية والإبيستمولوجية لفعلي الفهم والتأويل - كما كانت الحال في هيرمينوطيقا ديلتاي مثلًا وخصوصًا - فهي لم ترَ فيها سوى

---

(1) Paul Ricœur: «De l'interprétation,» dans: *Du texte à l'action: Essais d'herméneutique, II*, Esprit (Paris: Éd. du Seuil, 1986), p. 25.

هذه المقالة هي نسخة فرنسية مجتزأة من نص نُشر في: *Philosophy in France Today*, Edited by Alan Montefiore (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1983).

وأعيد نشرها في: *Encyclopédie philosophique*, Sous la direction de André Jacob (Paris: Presses Universitaires de France, 1987). (بول ريكور، من النص إلى الفعل: أبحاث التأويل، ترجمة محمد برادة وحسان بورقية (القاهرة: عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، 2001)، ص 19).

(2) Paul Ricœur: «Existence et herméneutique,» dans: *Le Conflit des interprétations: Essais d'herméneutique*, L'Ordre philosophique (Paris: Éd. du Seuil, 1969), p. 7.

نُشرت هذه المقالة في الأصل في: Helmut Kuhn, *Interpretation der Welt; Festschrift für Romano Guardini zum achtzigsten Geburtstag* (Würzburg: Echter-Verlag, 1965), pp. 32-51.

(بول ريكور، صراع التأويلات: دراسات هيرمينوطيقية، ترجمة منذر عياشي؛ مراجعة جورج زيناتي (بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، 2005)، ص 36).

مسائل ثانوية أو مشتقة[3]. يتم تناول الفهم في هذه الهيرمينوطيقا بوصفه طريقة في الكينونة، أي بوصفه طريقة يوجد بها، أو يكون من خلالها، الكائن أو «الدازاين» (Dasein)، وليس بوصفه طريقةً في المعرفة. وهكذا، تقوم هيرمينوطيقا هايدغر بإقصاء الأسئلة المنهجية والإبيستمولوجية - المتعلّقة بشروط وإمكان فهم النصوص أو الأعمال الفنية أو التاريخ... إلخ وتأويلها - وتُركّز الاهتمام على الأسئلة الأُنطولوجية المتعلّقة بكينونة الكائن الذي يوجد وهو يفهم.

أمّا الطريقة الثانية - وتسمّى أيضًا «الطريق الطويلة» - فتتّخذ «نقطة انطلاقتها

(3) في كتاب الكينونة والزمان، يحدِّد هايدغر ثلاثة معان للهيرمينوطيقا: «الفينومينولوجيا، من حيث موضوع بحثها، هي علم كينونة الكائنات - أنطولوجيا. وعند توضيح مهمات الأنطولوجيا، وجدنا من الضروري أن تكون هناك أنطولوجيا أساسية تتخذ موضوعَها ذلك الكائن الذي هو متميز أونطيقيًّا وأنطولوجيا «الدازاين» لكي نواجه المشكلة الأساس السؤال عن معنى الكينونة- بشكل عام. وسيبيّن بحثنا نفسه أن المعنى المنهجي للوصف الفينومينولوجي يكمن في التأويل. ولوغوس فينومينولوجيا الدازاين له سمة «الهيرمينوطيقي». ومن خلال هذه السمة، يُعرَّف فهم الدازاين للكينونة بالمعنى الحقيقي للكينونة، وبتراكيبها الأساس، وهي تراكيب الدازاين نفسه أيضًا. وفينومينولوجيا الدازاين هي هيرمينوطيقا بالمعنى الأوّلي لهذه الكلمة، وهو المعنى الذي يشير إلى عمل التأويل. ولكن بمقدار ما يؤدي الكشف عن معنى الوجود وعن التراكيب الأساس للدازاين، بشكل عام، إلى إظهار أفق كلِّ دراسة أنطولوجية إضافية لتلك الموجودات التي ليست لها صفة الدازاين، فإن هذه الهيرمينوطيقا تصبح، في الوقت نفسه، «هيرمينوطيقا» بمعنى آخر، ألا وهو تحديد شروط إمكان حصول أي بحث أنطولوجي. وأخيرًا، بما أن الدازاين - بوصفه أحد ممكنات الوجود - له أولوية أُنطولوجية على كلِّ كائن آخر، فإن الهيرمينوطيقا، بوصفها تأويلًا لكينونة الدازاين، تكتسب معنى ثالثًا، وهذا المعنى هو المعنى الأولي فلسفيًا، وهو خاص بتحليل موجودية الوجود. وهكذا، فإن هذه الهيرمينوطيقا التي تحدد تاريخية الدازاين أنطولوجيًا بوصفها الشرط الأونطيقي لممكنية البحث التاريخي، تحتوي جذور ما يمكن أن يسمى «هيرمينوطيقا» بمعنى مشتق فقط: مناهجية العلوم الإنسانية التاريخية بطبيعتها (انظر: مارتن هايدغر، الكينونة والزمان، الفقرة 37-38). وسنعتمد، في ترجمتنا نصوص هذا الكتاب إلى اللغة العربية، على ترجمتين له باللغة الإنكليزية (الأولى قام بها جان ماكوري (J. Macquarrie) وإدوارد روبنسون (E. Robinson) عام 1962، والثانية قام بها جون ستامبوف (J. Stambaugh) عام 1996، وعلى ترجمة ثالثة باللغة الفرنسية غير منشورة ورقيًا، قام بها إيمانويل مارتينو (E. Martineau) عام 1985، بالإضافة إلى اعتمادنا على مسودة ترجمة عربية غير منشورة قام بها كامل عباس عام 2004، وموّلها عدد من الأصدقاء (نذكر منهم خصوصًا هبة الجندي ومعاذ قنبر وختام قدور). وسنشير، في توثيق الاقتباسات من هذا الكتاب، إلى الترقيم الأصلي لصفحاته، وهو الترقيم المعتمد والموجود في جميع الترجمات الإنكليزية والفرنسية والعربية. وصدرت مؤخرًا ترجمة عربية لهذا الكتاب (مارتن هيدغر، الكينونة والزمان، ترجمة وتقديم وتعليق فتحي المسكيني؛ مراجعة إسماعيل المصدق (بيروت: دار الكتاب الجديدة المتحدة، 2012).

من المستوى الذي يُمارَس فيه الفهم، أي من مستوى اللغة»[4]. ووفقًا لهذه الطريق، ينبغي أن تكون أُنطولوجيا الفهم مسبوقة ومتوسَّطة بدراسة إبيستمولوجية ومنهجية للفهم. وهذه الطريق الطويلة هي التي سلكها ريكور عندما أكد أنه لا يمكن دراسة الفهم، بوصفه إحدى طرق الكينونة، إلا بعد دراسته بوصفه طريقًا من طرق المعرفة. فمأخذ ريكور على هايدغر هو اهتمامه بالدازاين - بوصفه كائنًا يفهم - من دون الاهتمام بكيفية فهم هذا الكائن. فالأنطولوجيا التي تشكِّل الأساس ونقطة الانطلاق في فلسفة هايدغر، تصبح، عند ريكور، هدفًا يُسعى إليه، أكثر من كونها معطى يُنطلق منه. وباختصار، تصبح الأُنطولوجيا، وفقًا لهذه الطريق الطويلة، بمنزلة «الأرض الموعودة بالنسبة إلى فلسفة تبدأ باللغة وبالتفكُّر»[5].

يبيّن تشبيه ريكور تأسيس الهيرمينوطيقا في الفينومينولوجيا بعملية الزرع أو التطعيم أن ليس ثمة علاقة طبيعية أو صلة قرابة بين الهيرمينوطيقا والفينومينولوجيا. يقول غريش: «ليس هناك سبيل للاعتقاد بأن اللقاء بين الهيرمينوطيقا والفينومينولوجيا كان قدرًا محتومًا بشكل مسبق»[6]. ويضيف في مكان آخر: «إنه [التشبيه بعملية الزرع] يدل على عدم وجود صلة مباشرة بين الفكرين [الهيرمينوطيقا والفينومينولوجيا]، كما لو أنه كان من الضروري للفينومينولوجيا أن تفضي إلى الهيرمينوطيقا»[7]. وكان ريكور يدرك تمامًا الاختلاف العميق والتقاطع الكبير في آن واحد، بين الهيرمينوطيقا - كما يراها هو - والفينومينولوجيا بصيغتها الهوسّرلية. ولتوضيح هذا الاختلاف والتقاطع، وجّه ريكور، من جهة أولى، نقدًا هيرمينوطيقيًا صارمًا للصياغة المثالوية (Idéaliste) للفينومينولوجيا، وأكد، من جهة ثانية، أن الفينومينولوجيا هي الافتراض المسبق، الحتمي والضروري، للهيرمينوطيقا.

لا يستهدف النقد الهيرمينوطيقي الريكوري للفينومينولوجيا هذه

---

(4) Ricœur, «Existence et herméneutique,» p. 14. (ريكور، صراع التأويلات، ص 41).

(5) المصدر نفسه، ص 28، وص 57 بالطبعة العربية.

(6) Jean Greisch, *Paul Ricœur. L'Itinérance du sens*, Krisis (Grenoble: J. Million, 2001), p. 20.

(7) Jean Greisch, «La Métamorphose herméneutique de la philosophie de la religion,» dans: *Paul Ricœur: Les Métamorphoses de la raison herméneutique*, Actes du Colloque de Cerisy-la-Salle, 1er-11 Août 1988; sous la dir. de Jean Greisch et Richard Kearney, Passages (Paris: Les Éd. du Cerf, 1991), p. 327.

الفينومينولوجيا بمجملها أو بكلّيتها، وإنما هو موجَّه بالتحديد لصياغتها المثالوية الهوسّرلية. ولهذا السبب، تركّز هذا النقد على بعض أهم أطروحات الفينومينولوجيا المثالية الهوسّرلية، والمتمثّلة في:

- ادّعاء القدرة على التأسيس الجذري الذاتي، والتطلُّع إلى مثلٍ أعلى علمي؛

- النزعة الحدسية[8] (L'Intuitionnisme)، وتجاهل أو رفض ضرورة وساطة التأويل للفهم؛

- الذاتوية التي تؤكد أن الذاتية هي المكان الوحيد للحدسية التامة، وتشكّك بالتالي في إمكان أي تعالٍ (Transcendance)؛

- أولية الذات المتعالية، والمزاوجة بينها وبين الأنا التجريبية؛

- المسؤولية الجذرية للذات.

تسير الهيرمينوطيقا، وفقًا لريكور، في اتجاه معاكس تمامًا لهذه الأطروحات المثالوية للفينومينولوجيا الهوسّرلية؛ ففي مقابل ادعاء القدرة على التأسيس الجذري الذاتي، والتطلع إلى مثَل أعلى علمي، تؤكد الهيرمينوطيقا الأولية الأنطولوجية للانتماء. وعلى النقيض من تشديد الفينومينولوجيا على الحدس، بوصفه أساسًا معرفيًّا رئيسًا، تشدِّد الهيرمينوطيقا على أن الفهم متوسَّط، دائمًا وبالضرورة، بالتأويل. وعلى النقيض من النزعة الذاتية في الفينومينولوجيا الهوسّرلية، تشكّك الهيرمينوطيقا في المثولية (L'Immanence de soi) أو في وعي الذات المباشر لذاتها، بقدر تشكُّكها، وربما أكثر، في وعي الذات للأشياء. وفي مقابل الادعاء الذاتوي بأن الذات هي مصدر المعنى، تؤكد الهيرمينوطيقا أنه ينبغي للذات أن تبحث عن المعنى، بشكل عام، وعن معنى وجودها، بشكل خاص، خارج ذاتها (في العلامات والرموز والنصوص). وأخيرًا، ترفض الهيرمينوطيقا

---

(8) سنعمد إلى ترجمة الكلمات الفرنسية (وحتى الإنكليزية) التي تنتهي باللاحقة «ism» أو «isme» بإضافة اللاحقة «وية» إلى نهاية الكلمة العربية المقابلة. وستعني الكلمة هنا النزعة المذهبية في تبنّي الفكرة موضوع الحديث. وهكذا، قمنا، حين إضافة «isme» إلى الكلمة الفرنسية «La Subjectivité» التي تعني الذاتية، بترجمة الكلمة «Le Subjectivisme» بالذاتوية أو بالنزعة الذاتية. والأمر نفسه سنفعله تقريبًا مع جميع الحالات المماثلة.

تشديد الفينومينولوجيا المثالية على المسؤولية الجذرية للذات، وترى أن الذاتية هي آخر مقولات الفهم، وليس أولها[9].

يكشف هذا النقد الهيرمينوطيقي للفينومينولوجيا المثالية الهُوة التي تفصل بين هيرمينوطيقا ريكور وتلك الفينومينولوجيا. وقد يدفعنا هذا النقد الهيرمينوطيقي الجذري إلى التساؤل عن مدى معقولية سعي ريكور إلى تأسيس ما سمّاه «فينومينولوجيا هيرمينوطيقية». والتساؤل المطروح هنا: كيف يمكننا التوفيق بين محاولة زرع الهيرمينوطيقا في الفينومينولوجيا، من ناحية، وتأكيد وجود هُوة كبيرة تفصل بينهما، من ناحية أخرى؟ ويمكن الوصول إلى الإجابة عن هذا السؤال أو التساؤل إذا أخذنا في الحسبان نقطتين أساسيتين: **الأولى**، التأكيد أن هذا النقد موجَّه بالتحديد إلى النسخة المثالوية من هذه الفينومينولوجيا، وليس إلى الفينومينولوجيا عمومًا؛ **والثانية**، أن هذا النقد - على الرغم من شدَّته - لا يشكِّل إلّا جانبًا واحدًا من جوانب العلاقة الجدلية التي تربط الهيرمينوطيقا بالفينومينولوجيا. ولفهم هذه العلاقة الجدلية، لا يتعيّن علينا معرفة الاختلاف بين هذين الفرعين الفلسفيين فحسب، وإنما ينبغي لنا أيضًا إبراز التداخل والصلات القوية بينهما. فهذه الصلات قوية، لدرجة تسمح بالقول إن كلًّا منهما يحيل إلى الآخر، بطريقة تفسح المجال أمام تأسيس هيرمينوطيقا فينومينولوجية أو فينومينولوجيا هيرمينوطيقية، وهذا ما فعله هايدغر وغادامر وريكور. وفي السعي إلى تأسيس هذه الفينومينولوجيا، أكد ريكور أن ذلك التأسيس ممكن، بل وضروري، لسببين أساسين: **الأول** هو أنه على الرغم من النقد الهيرمينوطيقي الشديد للمثالوية الهوسّرلية، فإن الفينومينولوجيا تبقى افتراض الهيرمينوطيقا المسبق والمتعذِّر تجاوزه؛ والثاني هو أنه لا يمكن للفينومينولوجيا أن تحقِّق برنامج تأسيسها، إلا من خلال تأسُّسِها كتأويل لحياة الأنا (L'Ego)[10].

---

(9) انظر: Paul Ricœur: «Phénoménologie et herméneutique: En venant de Husserl,» dans: *Du texte à l'action*, pp. 44-55. (ريكور، من النص، ص 35-43).

نشرت هذه المقالة في الأصل في: Ernst Wolfgang Orth, éd., *Phänomenologische Forschungen, I* (Fribourg-Brisgau: Verlag Karl Alber, 1975).

انظر أيضًا: Greisch, *Paul Ricœur*, pp. 20-21.

(10) انظر: Ricœur, «Phénoménologie et herméneutique,» p. 55. (ريكور، من النص، ص 43).

يمكن تلخيص أهم الافتراضات الفينومينولوجية المسبقة للهيرمينوطيقا بأربع أطروحات أساسية: أولها، «كلُّ سؤال ينصبُّ على كائن ما هو سؤال عن معنى هذا 'الكائن'»[11]؛ ثانيها، العلاقة الجدلية بين المباعدة (La Distanciation) أو التعليق (L'Époché) والانتماء (L'Appartenance) أو المعيش (Le Vécu)؛ ثالثها، السمة الاشتقاقية للدلالات على المستوى اللغوي الذي يحيل إلى التجربة المعيشة؛ لأن هذه الدلالات تعبّر عن التراكيب الوجودية المؤسِّسة للكينونة - في- العالم (L'Être-au-monde)؛ رابعها، انفتاح الفينومينولوجيا الهوسّرلية للإدراك، وتوسُّعها باتجاه هيرمينوطيقا الخبرة التاريخية.

لا يقتصر التداخل بين الهيرمينوطيقا والفينومينولوجيا على كون الثانية مفترَضة في الأولى، بل يتعداه إلى أن الهيرمينوطيقا تشكّل أيضًا افتراضًا مسبقًا وضروريًا بالنسبة إلى الفينومينولوجيا. ويمكن إيجاز هذا الافتراض في مسألة المنهج؛ فالتبيين (L'Explicitation)، بوصفه منهجًا وهدفًا للفينومينولوجيا، لا يمكن أن يتحقّق إلّا من خلال التأويل. وهذا ما سمح لريكور بأن يؤكد: «لا يمكن للفينومينولوجيا أن تتحقّق إلا بوصفها هيرمينوطيقا»[12]. ويبيّن افتراض الهيرمينوطيقا والفينومينولوجيا، كلٌّ منهما للآخر، إمكان، بل وضرورة، تطعيم الفينومينولوجيا بالهيرمينوطيقا. لكن، ينبغي الانتباه إلى أن هذا التطعيم جاء متأخرًا؛ لأن الهيرمينوطيقا أُسِّست قبل ظهور فينومينولوجيا هوسّرل بوقت طويل. ولم يمنع ذلك ريكور من تأكيد ضرورة هذا التطعيم للهيرمينوطيقا، إن أرادت لنفسها أن تؤسّس كميدان فلسفي، بدلًا من أن تقتصر على أن تكون فرعًا معرفيًا ضيقًا ومحدودًا (تفسير نصوص الكتاب المقدَّس (L'Exégèse) و(الهيرمينوطيقا القضائية أو القانونية) مثلًا).

إذا كان تمفصل الهيرمينوطيقا والفينومينولوجيا، في فلسفة ريكور، قد جرى توضيحه، عن طريق إظهار أن كلًا منهما يفترض الآخر بالضرورة، فإن توضيح التداخل بين البعدين التفكّري والهيرمينوطيقي، في هذه الفلسفة، يتطلّب الإشارة إلى الترابط الوثيق بين فهم الذات (La Compréhension de soi) والتأويل. ويوجز

---

(11) Ricœur, «Phénoménologie et herméneutique» (ريكور، من النص، ص 44).

(12) المصدر نفسه ص 72، وص 57 بالطبعة العربية.

ريكور ضرورة الدورة الهيرمينوطيقية للفلسفة التفكُّرية بالقول: «يجب على التفكير أن يكون غير مباشر لسببين: بدايةً، لأن الوجود لا يُثبت نفسه إلّا في وثائق الحياة، وأيضًا لأن الوعي بدايةً وعي زائف، ولأنه ينبغي دائمًا الارتقاء بنقد تصحيحي من سوء الفهم إلى الفهم»(13).

هكذا، لا يمكن لفهم الذات - وهو المحور الأساس للفلسفة التفكُّرية - أن يكون مباشرًا، كما لا يمكنه أن يتحقَّق من دون وساطة، فهو يتطلب بالضرورة أن يكون متوَسَّطًا بالنقد والتأويل، لسببين رئيسين: يكمن الأول منهما في أن الإدراك المباشر للذات - عن طريق حدس غير متوسَّط (كما هي الحال في فلسفة ديكارت وفيشته وهوسّرل) - لا يفضي إلّا إلى كوجيتو فارغ؛ فوفقًا للكوجيتو الديكارتي «أنا أفكر إذن أنا موجود»، يُعدُّ وجود الذات أمرًا قطعيًا لا يمكن دحضه. لكن السؤال الذي يبقى، مع ذلك، بلا إجابة مباشرة، هو: «من أنا؟». فالحدس يفضي مباشرةً، ومن دون حاجة إلى أي وساطة، إلى التأكيد القطعي لوجود الذات. لكنّنا لا نستطيع أن نعرف - بواسطة هذا الحدس - ماهية الذات التي نجزم بوجودها. وهذا يستدعي ضرورة ملء هذا الكوجيتو الفارغ عن طريق فهم أو تأويل ما يسمّيه ديلتاي التعابير التي تتموضع (S'Objective) فيها الحياة (الرموز والعلامات والنصوص والأفعال الإنسانية). وينبغي الانتباه إلى أن كون الكوجيتو - الناتج من التفكُّر المباشر أو الحدس - كوجيتو فارغًا، لا يعني أبدًا أن الكوجيتو أو وعي الذات لذاتها فارغ بالفعل. فهذا الكوجيتو أو الوعي ممتلئ دائمًا بأنا أو بوعي زائف (Un Faux cogito) أو (Une Conscience fausse). وهذا الزيف هو ما يستدعي بالضرورة اتِّخاذَ موقف نقدي تجاه هذا الوعي. فالفلسفة التفكُّرية لا تستطيع بلوغ هدفها المتمثِّل في فهم الذات بوساطة الهيرمينوطيقا. ولهذا، ينبغي أن تمرَّ بما سمّاه ريكور منعطفًا هيرمينوطيقيًا (Un Détour herméneutique). وفي المقابل، لا بدَّ من أن تكون هذه الهيرمينوطيقا نقدية بالضرورة، حتى تستطيع التخلّص أو التحرّر من الوعي الزائف أو الكوجيتو الكاذب.

تتعزَّز ضرورة هذا البُعد النقدي في الهيرمينوطيقا التفكُّرية، إذا أخذنا في الحسبان السبب الثاني الذي دفع ريكور إلى تأكيد ضرورة الدورة أو الانعطافة

---

(13) Ricœur, «Existence et herméneutique,» p. 22. (ريكور، صراع التأويلات، ص 50).

الهيرمينوطيقية للفلسفة التفكُّرية. فالتفكُّر - من دون وساطة التأويل والنقد - ليس عاجزًا عن معرفة الذات أو فهمها فحسب، بل هو عاجز أيضًا عن الفهم والاستيعاب المباشرين للتعابير التي تتموضع بها هذه الذات، والتي يشكّل فهمها وتأويلها وساطة لا مفرَّ منها لفهم هذه الذات. ويرجع هذا العجز إلى اصطدام الفهم، في البداية، بسوء التأويلات أو بالتأويلات السيئة (Les Mésinterprétations) الصادرة عن الوعي الكاذب أو المغلوط (La Conscience Fausse).

يمثّل التمفصل أو الترابط الوثيق بين الهيرمينوطيقا والفينومينولوجيا والفلسفة التفكُّرية إحدى أهم الخصائص المميزة لفلسفة ريكور بالكامل، وفي مراحلها التاريخية المختلفة. وتكمن أصالة هذه الفلسفة في ترابط هذا الثالوث الفلسفي في وحدة متّسقة ومتكاملة. ومع أن كلًّا من هايدغر وغادامر صاغ نسخته الخاصة من «الفينومينولوجيا الهيرمينوطيقية» أو «الهيرمينوطيقا الفينومينولوجية»، تمتاز صياغة ريكور بأمرين أساسين: من جهة أولى، تفسح الفينومينولوجيا الهيرمينوطيقية - عند ريكور - مجالًا كبيرًا ومهمًّا للأسئلة الإبيستمولوجية والمنهجية التي تطرحها العلوم الإنسانية والاجتماعية، وتقيم حوارًا مستمرًّا مع هذه العلوم، خلافًا لهيرمينوطيقا هايدغر أو غادامر؛ ومن جهة ثانية، تُعتبر هيرمينوطيقا ريكور هيرمينوطيقا الفهم المتوسَّط للذات والوجود، وليست هيرمينوطيقا الفهم المباشر للكينونة والكائن، كما هي الحال في هيرمينوطيقا هايدغر خصوصًا[14]. وهكذا، نجد أن الفينومينولوجيا، في صيغتها اللامثالوية -

---

(14) نشير إلى اختلافنا - في هذه النقطة - مع جان غروندان (J. Grondin) الذي ينفي، إلى حدٍّ ما، أصالة أو جدَّة الترابط والتكامل اللذين أقامهما ريكور بين الهيرمينوطيقا والفينومينولوجيا والفلسفة التفكُّرية. ولتبرير ذلك، يؤكِّد غروندان، من جهة أولى، أنه يمكن أن نرى بدايات الفينومينولوجيا الهيرمينوطيقية عند هوسِّرل نفسه (نحن لا نختلف مع غروندان حول هذه النقطة التي سبق لريكور نفسه أن أكدها)؛ ويشير، من جهة أخرى، إلى أن البُعد التفكُّري (La Dimension reflexive) كان حاضرًا، وبقوة، في الفينومينولوجيا الهيرمينوطيقية الهايدغرية. انظر: Jean Grondin, *Le Tournant herméneutique de la phénoménologie*, Philosophies; 160 (Paris: Presses universitaires de France, 2003).

(هناك ترجمة عربية لهذا الكتاب: جان غراندان، المنعرج الهرمينوطيقي للفينومينولوجيا، ترجمة وتقديم عمر مهيبل (بيروت؛ الجزائر: الدار العربية للعلوم ناشرون؛ منشورات الاختلاف، 2006)). ونتّفق في هذه النقطة مع بيير كولان (P. Colin) الذي بيّن أن للفينومينولوجيا الهيرمينوطيقية الريكورية أصالتها وخصوصيتها التي تميزها، بشكل واضح، من الصياغات الأخرى لهذه الفينومينولوجيا. فتطعيم ريكور للفينومينولوجيا بالهيرمينوطيقا تمَّ في إطار تقليد الفلسفة التفكُّرية لجان نابير (J. Nabert)؛ وهذا =

كما هي الحال في فينومينولوجيا هوسرل الأولى - تشكّل افتراض الهيرمينوطيقا الريكورية المتعذّر تجاوزه. وفي المقابل، يمثّل فهم الذات - وهو الهدف الأساس للفلسفة التفكُّرية - أفق هذه الهيرمينوطيقا وغايتها القصوى.

كانت إشكالية المنهج - التي نكرس لها معظم صفحات هذا الكتاب - حاضرة، خصوصًا في البُعد أو الوجه الهيرمينوطيقي لفلسفة ريكور، وفي المواجهة الجدلية والحوارية لهذه الفلسفة مع العلوم الإنسانية والاجتماعية. كما أن التشابك والتداخل والتضمّن المتبادل - الذي سبق أن أشرنا إليه - بين المراحل الثلاث للهيرمينوطيقا الريكورية (هيرمينوطيقا الرموز والعلامات، هيرمينوطيقا النص، هيرمينوطيقا الفعل) حاضرة بقوة بين الأبعاد الثلاثة الأساسية لفلسفة ريكور (الفينومينولوجي، الهيرمينوطيقي، التفكُّري). ويهدف تأكيد هذين

= هو أحد العوامل المفسِّرة لخصوصية الفينومينولوجيا الهيرمينوطيقية عند ريكور، مقارنةً بهيرمينوطيقا هايدغر وغادامر. انظر: Pierre Colin, «Herméneutique et philosophie réflexive,» dans: *Paul Ricœur: Les Métamorphoses*, pp. 15-35.

تتبنّى فرانسواز داستور (F. Dastur) النظرة نفسها، وتبيّن أننا نستطيع اعتبار الفينومينولوجيا الهيرمينوطيقية الريكورية - في الوقت نفسه - هيرمينوطيقا تفكرية (Herméneutique réfléchissante)، وهي بذلك تختلف اختلافًا كبيرًا عن الفينومينولوجيا الهيرمينوطيقية عند كلٍّ من هايدغر وغادامر، التي يمكن تسميتها الهيرمينوطيقا التبيينية (l'herméneutique explicitante). انظر: Françoise Dastur, «De la phénoménologie transcendantale à la phénoménologie herméneutique,» dans: Paul Ricœur: Les Métamorphoses, pp. 37-50.

يشير جوان ميشيل (J. Michel) بدوره إلى أن اختيار ريكور «الطريق الطويلة» - في صوغه الفينومينولوجيا الهيرمينوطيقية الخاصة به - لم يؤدِّ بتاتًا إلى إهمال المسائل الأنطولوجية المطروحة بقوة في الهيرمينوطيقا عمومًا، وفي هيرمينوطيقا هايدغر خصوصًا. لكن خصوصية هيرمينوطيقا ريكور وأصالتها تكمن في أنها ليست مجرد هيرمينوطيقا أنطولوجية، ولا مجرد هيرمينوطيقا إبيستمولوجية - ميتودولوجية، وإنما هي هيرمينوطيقا إبيستمولوجية- ميتودولوجية-أنطولوجية، في الوقت نفسه. انظر: Johann Michel, *Paul Ricœur, une philosophie de l'agir humain*, Passages (Paris: Éd. du Cerf, 2006), pp. 44-49 et 161.

ولهذا السبب، لا نتّفق مع جان غريش الذي رأى أن الهيرمينوطيقا الريكورية تشكل «إعلان حرب ضد المفهوم الهايدغري للهيرمينوطيقا». انظر: Jean Greisch, *Le Cogito herméneutique: L'Herméneutique philosophique et l'héritage cartésien*, Bibliothèque d'histoire de la philosophie: Nouvelle série (Paris: J. Vrin, 2000), p. 63.

باختصار نقول: إذا كانت الاهتمامات الإبيستمولوجية والمنهجية هي التي تميز هيرمينوطيقا ريكور من هيرمينوطيقا هايدغر، فإن الانشغال بالمسائل الأنطولوجية - وهي الحاضرة بقوة في هيرمينوطيقا ريكور - هو الذي يبيّن الصلة الوثيقة بين هذه الهيرمينوطيقا والهيرمينوطيقا الأنطولوجية عند هايدغر.

النوعين من التشابك والتضمُّن المتبادل (الأول هو بين أبعاد فلسفة ريكور، والثاني هو بين المراحل الثلاث لهيرمينوطيقاه)، إلى التشديد على الاستمرارية التي تتّسم بها مسيرة الفلسفة الريكورية، وعلى أهمية الجانب الهيرمينوطيقي فيها. وهكذا، فإن انتقال هيرمينوطيقا ريكور، من مرحلة إلى أخرى، والتشديد على هذا البُعد أو ذاك من أبعاد فلسفته، لا يعنيان القطيعة الكاملة مع المرحلة السابقة، أو مع الأبعاد الأخرى.

ثانيًا: من الفينومينولوجيا الماهوية إلى الفينومينولوجيا الهيرمينوطيقية

مع أن ريكور لم يتحدَّث عن مسألة تطعيم الفينومينولوجيا بالهيرمينوطيقا إلّا ابتداءً من عام 1965، في مقالته المهمة «الوجود والهيرمينوطيقا» (أُعيد نشرها لاحقًا في كتاب **صراع التأويلات**)، فإن هذا التطعيم كان قد بدأ فعلًا في فلسفته ابتداءً من الكتاب الثاني من الجزء الثاني من عمله الضخم **فلسفة الإرادة**، الصادر عام 1960[15]. وشهد هذا الكتاب - المعنون بـ **رمزية الشر** - انتقال الفلسفة الريكورية - على الصعيد المنهجي - من فينومينولوجيا ماهوية ممارَسة في عمله السابق **الإرادي واللاإرادي** إلى فينومينولوجيا هيرمينوطيقية سادت في معظم أعماله اللاحقة.

في كتاب **الإرادي واللاإرادي**، سعى ريكور إلى القيام بوصف فينومينولوجي للإرادة، في بُناها أو تراكيبها الماهوية، من أجل مفصلتها وربطها لاحقًا، ضمن علاقة جدلية، بما يقابلها في اللاإرادي. وميّز ريكور - على مستوى المعنى - بين أربع دلالات أساسية للقول (Le Dire): أنا أريد: «الإرادة»، أنا أقرِّر: «القرار»، أنا أحرِّك جسدي: «الحركة الإرادية أو الفعل»، أنا أوافق: «الموافقة». وقام ريكور بمفصلة هذه البُنى الماهوية للإرادة مع ظواهر محددة من اللاإرادي (العلل والبواعث الشعورية أو اللاشعورية، والعادات، وضرورة الطبع، وضرورات حياة اللاوعي... إلخ). ويتطلَّب هذا الوصف الماهوي، الساعي إلى الوصول

---

(15) انظر: Paul Ricœur: *Philosophie de la volonté I: Le Volontaire et l'involontaire*, Philosophie de l'esprit ([Paris]: Aubier, 1988), et *Philosophie de la volonté II: Finitude et culpabilité*, Philosophie de l'esprit ([Paris]: Aubier, 1988).

إلى الماهية الخالصة للفعل الواعي أو الشعوري، نوعين من التعليق أو التجريد: تعليق الخطيئة أو الخطأ الأخلاقي الناتج من الإرادة الشريرة، وتعليق الاقتضائي (الترنسندنتالي) الذي يتمثّل في عدم الاهتمام بالشروط الوجودية الملموسة التي توجد فيها أو ضمنها الإرادة. وكان ريكور واعيًا لحدود هذا المنهج، وهو ما نتبيّنه في قوله: «الوصف المحض - مفهومًا بوصفه توضيحًا للدلالات - له حدوده: إذ يمكن أن تكون الحقيقة المتدفّقة للحياة مدفونة تحت الماهيات»[16].

بسبب هذه الحدود، ومن أجل تجاوزها، انتقل ريكور - في كتابه الأول من المجلد الثاني من فلسفة الإرادة - إلى وصفٍ تجريبي أو إمبريقي (Empirique) للإرادة السيئة تاريخيًا، وإلى واقعية أو حقيقة الشرّ الذي لا يوجد - وفقًا لريكور - إلّا بوصفه حادثًا واقعيًّا وبنية جائزة أو محتملة وتاريخية، وليس بوصفه ماهية. وأدى إدراك ريكور تعقيد الخطيئة وواقعيتها إلى اقتناعه - في نهاية كتابه **الإنسان الخطّاء**[17] - بضرورة إحداث تغيير منهجي ثوري جديد، في مقاربته مسألة الخطيئة؛ إذ لا يمكننا تناول عينية الإرادة السيئة إلّا عن طريق تأويل اللغة الأسطورية - الرمزية. وكرّس ريكور كتابه التالي رمزية الشر بالكامل لهذا التأويل الذي يمكن عدُّه المرحلة الأولى من مراحل تأسيس الفينومينولوجيا الهيرمينوطيقية عنده. وحاول، في هذه المرحلة، الانتقال من إمكان الشر الإنساني إلى واقعيته، من إمكان الخطيئة إلى الخطيئة[18].

يمثّل انتقال ريكور إلى تناول مسألة الشر، عن طريق تأويل الرموز، منعطفًا لغويًّا في فلسفته. وبهذا التأويل، شارك ريكور في المنعطف اللغوي العام الذي شهدته الفلسفة الفرنسية في نهاية الخمسينيات من القرن العشرين. يقول فرانسوا دوس، في هذا الصدد: «بإعطاء قيمة كبيرة للرموز، بوصفها مدخلًا، شارك ريكور في المنعطف اللغوي الفرنسي الذي عُمِّم بدفع من البرنامج البنيوي، المحدَّد مسبقًا بشكل جيد، والذي كان واعدًا، بشكلٍ كبير»[19]. ويمكن النظر إلى تأثُّر ريكور

---

(16) Ricœur, *Philosophie de la volonté I*, p. 37.

(17) انظر: بول ريكور، فلسفة الإرادة: الإنسان الخطّاء، ترجمة عدنان نجيب الدين (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2003).

(18) Ricœur, *Philosophie de la volonté II*, p. 167.

(19) François Dosse, *Paul Ricœur: Les Sens d'une vie*, La Découverte poche. Sciences =

بالمنعطف اللغوي في الفلسفة الفرنسية عمومًا، وفي الاتجاه البنيوي خصوصًا، على أنه سبب أول للمنعطف الهيرمينوطيقي واللغوي في فلسفته. والسبب الثاني هو، وفقًا لدوس أيضًا، منهج إزالة الأسطرة عند بولتمان الذي كان يسعى إلى إعادة مساءلة تراث الكتاب المقدس مساءلة فلسفية وهيرمينوطيقية. أمّا السبب الثالث، فيتمثّل في الحاجة إلى استكشاف مقاربة التحليل النفسي - المختلفة عن مقاربة الفينومينولوجيا - لظاهرة اللاشعور التي بدت مثل ثغرة أو هُوة ناجمة عن التوتر القائم بين الإرادي واللاإرادي.

شكّل الانعطاف الهيرمينوطيقي، عند ريكور، انعطافًا لغويًّا في فلسفته. لكن، لم ينتج من هاتين الانعطافتين إهمال للبُعدين الفينومينولوجي والتفكُّري في فلسفته؛ إذ بقيت الفينومينولوجيا الافتراض المسبق للهيرمينوطيقا عنده، وبقي مثال الفلسفة التفكُّرية الهدف الذي تسعى هيرمينوطيقاه إلى الوصول إليه. بكلمات أخرى، لم يفضِ المنعطف الهيرمينوطيقي واللغوي، في الفلسفة الريكورية، إلى التخلّي عن فلسفة الذات، لمصلحة فلسفة اللغة[20]؛ فريكور لم

humaines et sociales (Paris: Éd. La Découverte, 1997), 2ème ed. (Paris: Éd. La Découverte, 2001), = pp. 312-313.

ينبغي التنبيه هنا إلى ما أكده فرانسوا دوس نفسه في الصفحة ذاتها: «لا يندرج مشروع ريكور في علاقة استمرارية بالمشروع البنيوي». وسنرى لاحقًا أن اللغة، بوصفها موضوعًا للبحث الفلسفي، كانت - ابتداءً من عام 1960 - من الموضوعات الأساسية والمفضّلة، في أعمال ريكور.

(20) نتّفق - في هذا الصدد - بشكل كامل مع جوان ميشيل الذي عارض تأويل برنار ستيفن لريكور في هذا الخصوص. وهذا التأويل معروض في: Bernard Stevens, *L'Apprentissage des signes: Lecture de Paul Ricœur*, Phaenomenologica; 121 (Dordrecht: Kluwer Academic Publ., 1991).

يتبنّى برنار ستيفن - في هذا الكتاب - الأطروحة القائلة بوجود نوع من القطيعة أو عدم الاستمرارية في فلسفة ريكور، حيث نستطيع الحديث عن «ريكور الأول» - المنتمي إلى تيار المثالية الذاتوية - و«ريكور الثاني» المتأثّر بالهيرمينوطيقا الهايدغرية. ويؤكد جوان ميشيل، بطريقة مقْنعة، الوحدة والاستمرارية المميزتين للفلسفة الريكورية، عبر مراحلها المختلفة. فمن جهة أولى، يشير ميشيل إلى تبنّي ريكور صراحةً للاتجاه الفينومينولوجي اللامثالوي لدى هوسّرل الأول، ومعارضته بوضوح للنزعة المثالية الذاتوية التي ظهرت لدى هوسّرل لاحقًا. ويرى، من جهة ثانية، أن تأثّر فينومينولوجيا ريكور بالوجودية عمومًا، وبوجودية غابرييل مارسيل خصوصًا، جعلته ينأى بفلسفته عن كلّ صيغة مثالوية للفينومينولوجيا. فمنذ كتابه الأول الإرادي واللاإرادي، انتقد، وبشدة، الصيغة المثالوية للفينومينولوجيا الهوسّرلية، ويكتب في المقدمة: «الكوجيتو محطّم داخليًا، [...]، وبطريقة أكثر جذرية، يجب على الأنا أن تتخلى عن كل ادعاء مخفي خلسة في كلّ وعي، وأن تتنازل عن أمنيتها في التأسُّس=

يفصل مطلقًا بين فهم الذات وفهم العلامات والرموز وكلِّ التعبيرات عن الحياة التي تتموضع من خلالها تلك الذات. ويجسِّد هذا الفهم الأخير لديه طريقًا ضرورية وإجبارية للوصول إلى الفهم الأول، أي فهم الذات. ولتأكيد ترابط هذين النوعين من الفهم، والارتباط الوثيق بين فلسفته والفلسفة التفكُّرية لجان نابير[21]، يكتب ريكور: «[...] أشدِّد على أن الفهم لا ينفصل عن فهم الذات، وأن العالم الرمزي هو الوسط الذي يتمُّ فيه التوضيح الذاتي. وهذا يعني، من جهة أولى أن ليس ثمة مشكلة معنى ما لم تكن العلامات الواسطة، والوسط، والوسيط؛ وبفضل هذه العلامات يسعى الموجود الإنساني إلى التموضع، ويُسقِط نفسه، ويفهم ذاته؛ ومن جهة أخرى، وبمعنى معاكس: ليس ثمة فهم مباشر للذات بذاتها، ولا إدراك داخلي، ولا ملاءمة لرغبتي في الوجود على الطريق القصير للوعي، لكن، يتحقَّق ذلك فقط عن طريق تأويل العلامات. وباختصار، تقوم فرضية عملي الفلسفي على التفكُّر العيني، أي الكوجيتو المتوسَّط بكلِّ عالم العلامات»[22].

يبيّن هذا الاقتباس، بطريقة حاسمة، الأهمية الكبيرة التي أولاها ريكور للبُعد التفكُّري - المستلهم، خصوصًا من جان نابير - في فلسفته. ويسمح لنا ذلك بتأكيد ضرورة أن تكون الفلسفة التفكُّرية فلسفة هيرمينوطيقية، إذا أرادت تحقيق غايتها أو مثالها الأعلى، والمتمثِّل في فهم الذات. كما تتبيّن، بطريقة جلية وقوية، علاقة التبعية أو الارتباط الوثيق بين العلامات والرموز، من جهة، والتأويل أو التفكُّر

= الذاتي (Autoposition)، من أجل استقبال تلقائية مغذية وإلهام يقطع مع الدائرة العقيمة التي تشكِّلها الذات مع نفسها». انظر: Ricœur, *Philosophie de la volonté I*, p. 14.

من جهة ثالثة، جعل إدخال ريكور مفهوم «اللاإرادي المطلق» - الذي يشمل الطبع واللاشعور والحياة - كلَّ طموح إلى التأسُّس الذاتي مستحيلًا. وأخيرًا، لم يختفِ البُعد التفكُّري للفلسفة الريكورية، بعد انعطافها اللغوي والهيرمينوطيقي؛ ولهذا، لا يمكننا الحديث عن تخلٍ عن فلسفة الوعي، بعد الانتقال إلى فلسفة اللغة. انظر: Michel, pp. 29-44.

(21) جان نابير (J. Nabert) (1818-1961)، فيلسوف فرنسي، تأثَّر بكانط وبرغسون، ويُعَدّ من أهم ممثلي الفلسفة التفكُّرية في فرنسا. من أهم أعماله: أطروحة الدكتوراه الخبرة الداخلية للحرِّية، وعناصر من أجل الأخلاق، وبحث في الشر.

(22) Paul Ricœur: «Une Interprétation philosophique de Freud», dans: *Le Conflit*, p. 169.

نُشرت هذه المقالة في الأصل في: *Bulletin de la société française de philosophie*, no. 3 (Janvier 1966), pp. 73-89. (ريكور، صراع التأويلات، ص 215). أشير إلى عدم وجود الجملة الأخيرة - من هذا الاقتباس - في الترجمة العربية للكتاب، ويبدو أنها سقطت بلا قصد.

التأويلي، من جهة أخرى. لكن، كيف يشرح ريكور هذه التبعية المتبادلة وهذا الترابط الوثيق بين كلٍّ من الرمز والتفكُّر والتأويل؟ وما هي أهمية ذلك، بالنسبة إلى إشكالية المنهج عنده؟ وكيف تجاوز محدودية مجال بحثه في هيرمينوطيقا رمزية الشر، بحيث أصبح يسعى إلى تأسيس هيرمينوطيقا فلسفية عامة للرموز؟

سنشرح في ما يأتي التوضيحات المنهجية التي قدمها ريكور في مقدِّمة كتابه رمزية الشر، وهي تقيم، من جهة أولى، تمييزًا بين ثلاثة أبعاد أو مستويات للرمز، مع تأكيد تقارب هذه المستويات أو تقاطعها وبنيتها الموحَّدة، وتُجري، من جهة ثانية، تحليلًا قصديًا لهذه البنية، من أجل تمييزها من مجموعة البنى المجاورة أو المشابهة لها، والإمساك بماهيتها. ومن ثم، ننتقل إلى مناقشة تصور ريكور إمكان فهم الرموز وتأويلها، بما يسمح بتأسيس هيرمينوطيقا فلسفية للرموز.

ثالثًا: المستويات الثلاثة لظهور الرموز وتحليلها القصدي

يشكِّل كتاب رمزية الشر لحظة حاسمة في مسيرة ريكور الفلسفية؛ لأنه يسجِّل العبور إلى الطور الهيرمينوطيقي من فلسفته. ومن دون إنكار انشغاله بالمسائل المنهجية والإبيستمولوجية، أو التقليل من أهمية هذا الانشغال، يمكن القول إن الاهتمام الأساس في هذا الكتاب منصبّ إجمالًا على مشكلة الشر لا على المسائل المنهجية والإبيستمولوجية المتعلِّقة بهيرمينوطيقا عامة للرموز؛ فقد كان ريكور يعي ضيق مجال بحثه، لكنه رأى في بحث مشكلة الشر هيرمينوطيقيًا نقطة انطلاق ملائمة وأنموذجية، في السعي إلى تأسيس هيرمينوطيقا عامة للرموز. وعمل لاحقًا على تجاوز هذه المحدودية، بما يتناسب مع السعي إلى تأسيس هذه الهيرمينوطيقا. وبدا ذلك جليًا في كتابيه الآتيين: **في التأويل. محاولة في فرويد** (1965) و**صراع التأويلات: دراسات هيرمينوطيقية** (1969).

على الرغم ممَّا سبق، يبقى كتاب رمزية الشر دراسة هيرمينوطيقية بامتياز؛ لأنه يؤكد أن تأويل الاعتراف واللغة الرمزية هو المدخل الوحيد لفهم الشر. وسعى ريكور إلى توضيح رمزية الشر، كما تظهر في لغة الاعتراف التي يمكن القول إنها رمزية من أولها إلى آخرها. ولتوضيح السمة اللغوية والرمزية الملازمة لخبرة الاعتراف، يكتب ريكور: «[...] لا يوجد، في الواقع، لغة مباشَرة، غير

رمزية، للشر الذي نتعرض له، ونعانيه، أو نرتكبه. فأن يعترف الإنسان بأنه مسؤول، أو أن يعترف بأنه فريسة للشر الذي يطوقه، فهو يقول ذلك، بدايةً وفورًا، في رمزية يمكننا أن نتعقَّب عمليات النطق بها، بفضل الشعائر المختلفة للاعتراف التي أولها لنا تاريخ الأديان»[23].

في هذا السياق، صاغ ريكور تعريفه الأول للهيرمينوطيقا، بوصفها مسعىً لإزالة الغموض عن الرموز، من حيث هي «تعابيرُ ذات معنى مزدوج»[24]. لكن، ما هي مستويات ظهور الرموز؟ وما هو الفرق بين الرمز من جهة، والعلامة والاستعارة والمجاز (أو الأمثولة) والأسطورة، من جهة أخرى؟ لقد أبرز ريكور سعة وتنوع مناطق ظهور الرمزية، وأكد الضرورة المنهجية والإبيستمولوجية لتعداد أو إحصاء هذه المناطق ودراستها بالتفصيل من أجل هيرمينوطيقا عامة للرموز، وأعدَّ ما سمّاه «علمًا معياريًّا للرمز (Critériologie du symbole)»، ميز، من خلاله، بين ثلاثة أبعاد أو ثلاث صيغ مختلفة للرمز: الكوني والحُلمي والشعري. تتعلَّق هذه الأشكال أو الأبعاد الثلاثة بثلاثة فروع معرفية متمايزة: فالبُعد أو الطراز الكوني هو الموضوع المفضَّل لفينومينولوجيا المقدَّس (كفينومينولوجيا مرسيا إلياد[25] وفان دير ليو[26])، والبُعد الحلمي يشغل حيزًا مركزيًّا في التحليل النفسي. أمَّا البُعد

---

(23) Paul Ricœur: «Herméneutique des symboles et réflexion philosophique (I),» dans: *Le Conflit*, p. 285.

نُشرت هذه المقالة في الأصل في: *Il Problema della demitizzazione. Atti del convegno indetto dal Centro internazionale di studi umanistici e dall'Istituto di studi filosofici, Roma, 16-21 gennaio 1961. A cura di Enrico Castelli* (Actes du Congrès international, Rome, janvier 1961), Archivio di Filosofia; 31 (Roma: Istituto di studi filosofici, Università, 1961), pp. 51-73. (ريكور، صراع التأويلات، ص 340).

(24) Paul Ricœur, *Réflexion faite: Autobiographie intellectuelle*, Philosophie (Paris: Éd. Esprit, 1995), p. 31. (بول ريكور، بعد طول تأمل، ترجمة فؤاد مليت؛ مراجعة وتقديم عمر مهيبل (الجزائر؛ المغرب؛ بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون؛ منشورات الاختلاف؛ المركز الثقافي العربي، 2006)، ص 51). ويعترف ريكور، في الموضع نفسه، بأنه يدين بهذا التصور للهيرمينوطيقا وللرموز لفينومينولوجيا الدِّين عمومًا، ولفينومينولوجيا مِرسيا إلياد خصوصًا.

(25) مِرسيا إلياد (M. Eliade) (1907-1986)، باحث في الأساطير وفيلسوف روماني، ويُعتبر من أهم مؤرخي الأديان في القرن العشرين.

(26) غيراردوس فان دير ليو (G. van der Leeuw) (1890-1950)، مؤرِّخ وفيلسوف ألماني للأديان. من أهم أعماله: الدِّين وماهية الظواهر: دراسة في الفينومينولوجيا.

الشعري، فيُدرَس في نظريات المخيلة الشعرية (كنظرية غاستون باشلار[27] مثلًا). ولم يقتصر ريكور على وضع هذه الأنماط أو الأبعاد من الرمز جنبًا إلى جنب، بل أكَّد أيضًا أن «هذه الأبعاد الثلاثة - الكوني والحلمي والشعري - موجودة في كلِّ رمز حقيقي»[28]. وشدَّد ريكور على ترابط هذه الأبعاد الثلاثة للرمز، وعلى تمفصل تأويلاتها المختلفة.

اتفق ريكور، في حديثه عن «الوظيفة الرمزية» للرمز، مع ما قاله مرسيا إلياد من أن عناصر العالم (السماء والقمر والأرض... إلخ) رموز بامتياز؛ لأنها مظاهر للمقدَّس. وهذه الرموز - الأشياء هي رحم الرموز ومصدرها - بوصفها تعابير لغويةً - ومصدر دلالاتها. وبالنسبة إلى البُعد الحلمي من الرمز، وهو الذي ننتجه في أحلامنا، رأى ريكور أن في الإمكان النظر إلى تأويلات التحليل النفسي - أكانت تأويلات فرويدية أم تأويلات يونغية - على أنها تمثِّل أركيولوجيا للنائم وللشعب وللثقافة، أو للإنسانية بأسرها. ومن الممكن إكمال هذه الأركيولوجيا بتيليولوجيا الفينومينولوجيا؛ لأن تأويل الرموز النفسية - بوصفها تعابير مقنَّعة عن رغباتنا ومكبوتاتنا - هو وجه مكمِّل وليس بديلًا من تأويلها بوصفها تعابير عن إمكانات ارتقائنا ونضجنا. فريكور يدعونا إلى أن نُمَفصِل، في تأويلات الرموز، الأركيولوجيا مع التيليولوجيا، التقهقر مع التقدُّم. وستكون هذه العلاقة الجدلية - بين التأويلات الأركيولوجية والتأويلات التيليولوجية للنفسي - إحدى الأطروحات الأساسية للتأويل الريكوري لفرويد، والمعروض لاحقًا في كتابه في التأويل. محاولة في فرويد. ولتوضيح هذه الأطروحة وإظهار التكامل بين البُعد الكوني والبُعد الحلمي للرموز، يكتب ريكور: «إن الانغماس مجددًا في مهجورنا العتيق هو، بلا شك، الوسيلة الموارِبة التي نغوص من خلالها في المهجور العتيق للإنسانية. وهذا «النكوص» المزدوج بدوره هو الطريق الممكنة لاكتشاف ما،

(27) غاستون باشلار (G. Bachelard) (1884-1962)، فيلسوف وإبيستمولوجي فرنسي، تتمحور أعماله عمومًا حول نقطتين أساسيتين: الإبيستمولوجيا أو فلسفة العلم، والمخيلة عمومًا، والمخيلة الشعرية خصوصًا.

(28) Ricœur, *Réflexion faite*, p. 174. أكَّد ريكور، بعد ذلك: «يجب أن نفهم أنه ليس هناك ثلاثة أشكال غير متَّصلة من الرموز. إن بنية الصورة الشعرية هي نفسها بنية صورة الحلم عندما يجلب - هذا الحلم - من أجزاء من ماضينا نبوءة عن مستقبلنا وعن تمظهرات المقدَّس التي تجعل المقدَّس يظهر في السماء والمياه» (ص 177).

ولتنقيب ما، ولنبوءة ما عن ذواتنا. وهذه الوظيفة للرمز - بوصفها مَعلمًا وموجِّهًا لأن «نصبح أنفسنا» (Devenir soi-même) - يجب أن توضَع كقرين - وليس بوصفها معارضة - للوظيفة «الكونية» للرموز كما تعبِّر عن نفسها في تجليات المقدَّس التي وظفتها فينومينولوجيا الدِّين»[29].

يبيّن هذا الاقتباس المهم بوضوح رؤية ريكور لإمكان تمفصل الأركيولوجيا والتيليولوجيا، التقهقر والتقدُّم. وسيصبح تحقيق هذا التمفصل - في ستينيات القرن الماضي - أحد أهم موضوعات الهيرمينوطيقا الريكورية للعلامات والرموز، وغاياتها[30]. وينبغي العمل على تحقيق التكامل بين البُعدين الكوني والحلمي للرمز، ومفصلته مع البعد الثالث للرمز: البُعد الشعري. فهذا البُعد الأخير لا يمثِّل - وفقًا لريكور - شيئًا غائبًا، بل، على العكس من ذلك تمامًا، يستدعي البُعد الشعري حضورًا ما، ويكلِّمنا عن الأشياء ذاتها. فالبعد الشعري، كما يقول عنه باشلار: «يضعنا في أصل الكينونة المتكلِّمة»؛ «فهو يصبح كينونة جديدة في لغتنا، ويعبِّر عنَّا بجعلنا ما يعبِّر عنه»[31].

إن مشكلة الرمز هي دائمًا مشكلة لغة، لأنه لا يمكن التعبير عن الحلمي والشعري والكوني، أو الإمساك به، إلا من خلال اللغة وانطلاقًا منها. والسؤال الذي ينبغي طرحه، في هذا السياق: كيف يمكننا تمييز الرمز - بوصفه تعبيرًا لغويًّا ذا معنى مزدوج - من الأشكال اللغوية الأخرى، كالعلامة والاستعارة والأمثولة، والأسطورة... إلخ؟ بكلمات أخرى، كيف يمكننا توضيح ماهية الأشكال الثلاثة للرمز وبنيتها المشتركة، بحيث يمكننا تمييزها من العلامات اللغوية الأخرى؟ عمل ريكور على تحليل قصدي للرمزي، من أجل صوغ تعريف تقني له يميِّزه من الأفكار القريبة منه. وسنعرض في ما يأتي، وبشكل موجز، هذا التحليل القصدي وهذا التمييز.

---

(29) Ricœur, *Réflexion faite*, p. 176.

(30) سنعالج لاحقًا - في الفصلين الثاني والثالث - المحاولة الريكورية لتأسيس هذا الجدل بين الأركيولوجيا والتيليولوجيا، أكان داخل التحليل النفسي الفرويدي والفينومينولوجيا الهيغلية، أو بين هذا التحليل النفسي - المعتبَر كأركيولوجيا - وتلك الفينومينولوجيا، بوصفها تيليولوجيا.

(31) المصدر نفسه.

1- الرمز والعلامة

أكدنا سابقًا أن الرمز هو أساسًا صوغٌ لغويٌ أو علامةٌ لغوية، لأن إيصال الأبعاد الكونية والحلمية والشعرية، والتعبير عن قصدها، في الدلالة، يتمّان عن طريق الخطاب والكلام والعلامات. لكن القول إن كلّ رمز علامة لغوية لا يعني أن كلّ علامة هي رمز؛ فكلّ علامة لغوية تحتوي قصدية ما (Une Intentionnalité) أو هدفًا خارج ذاتها. وتأتي خصوصية العلامة الرمزية - التي تميزها من العلامات اللغوية الأخرى، بشكل عام - من ازدواج قصديتها، بشكل دائم. فعلى العكس من العلامات التقنية الشفافة بشكل دائم، التي لا تقول إلّا ما تريد قوله حرفيًا، فإن ماهية الرمز تكمن دائمًا في قصديتها الثانية، الكامنة والمعتمة. ولا يمكن الوصول إلى هذه القصدية الثانية أو المعنى الثاني للرمز إلّا بوساطة المعنى الأول. وفي تأكيد لغموض الرمز بشكل يستدعي عمل التأويل، يكتب ريكور: «[...] العلامات الرمزية غامضة لأن المعنى الأول الحرفي والجلي يشير هو نفسه - عن طريق المشابهة - إلى معنى ثانٍ غير معطى إلا من خلاله»[32]. وفي شرح لرابطة التماثل بين المعنى الحرفي الجلي والمعنى الرمزي الكامن، أدخل ريكور مصطلح «الكينونة - مِثل L'Être comme» الذي سيكون له دور بالغ الأهمية في دراسته اللاحقة عن الاستعارة[33].

2- الرمز والتماثل (L'Analogie)

ليست رابطة التماثل أو التناظر بين المعنى الأول «الحرفي» والمعنى الثاني «الرمزي» مجرد رابطة تشابه؛ إذ لا يمكن مَوضعة هذه الرابطة أو استخلاصها، كما يحصل مثلًا في التناظر التناسبي من نوع: A/B = C/D. فخلافًا لهذا التناظر أو المقارنة الخارجية، يكون التماثل أو التناظر في الرمز داخليًا بامتياز، إذ ينبغي أن «نعيش» المعنى الأول «الحرفي»، حتى نستطيع بلوغ المعنى الثاني «الرمزي»؛

---

(32) Ricœur, *Réflexion faite*, p. 178.

(33) في شرحه للمماثلة بين معنيي كلمة «لطخة» *Tache*، كتب ريكور: «المعنى الحرفي والظاهر يقصد إذن ما وراء ذاته شيئًا هو مثل اللطخة». انظر: المصدر نفسه. ويظهر الدور المهم الذي قامت به فكرة «الكينونة - مِثل» - في التحليل الريكوري للاستعارة - في الدراسة السابعة من كتابه الاستعارة الحية: Paul Ricœur, *La Métaphore vive*, L'Ordre philosophique (Paris: Éd. du Seuil, 1975), pp. 273-320.

فحين نعيش المعنى الأول، سيُعطى لنا المعنى الثاني، عن طريق التماثل، ذلك أن المعنى الرمزي لا ينبيه المؤول، وإنما هو معطى - عن طريق التماثل - من قِبل المعنى الأول «الحرفي». وسيتَّضح معنى «عطاء الرمز» أكثر عندما نشرح ونحلّل لاحقًا شعار هيرمينوطيقا ريكور للرموز: «الرمز يعطي للتفكير».

3- الرمز والمجاز أو الأمثولة (L'Allégorie)

في السعي إلى تمييز الرمز من الأمثولة، استعان ريكور بكتاب جان بيبان **الأسطورة والمجاز**[34]، وأكد معه أن العلاقة بين المعنى الأول والمعنى الثاني في المجاز هي نوع من الترجمة، لأن «المدلول الأول (المعنى الحرفي) هو معنى جائز، في حين أن المدلول الثاني (المعنى الرمزي نفسه) خارجي، بشكل كافٍ، بحيث يتيح بلوغه بشكل مباشر»[35]. وفي المقابل، ينبغي عدم اختزال العلاقة بين المعنيين، في الرمز، إلى هذا النوع من الترجمة، لأن الرمز يعطي المعنى باستحضاره واقتراحه كلغز أو كأحجية. يقول ريكور: «الرمز يعطي المعنى في الشفافية المعتمة للّغز، وليس عن طريق الترجمة. أنا سأقابل إذًا بين إعطاء بالشفافية (En Trans-parence) في الرمز، وتأويل المجاز عن طريق الترجمة (Traduction)»[36].

4- الرمز بوصفه علامة ذات معنى مزدوج والرمز في المنطق الرمزي

إن التمييز بين الرمز، بوصفه علامة ذات معنى مزدوج، والرمز في المنطق الرمزي، أمر ضروري لإكمال التحليل القصدي للرموز الذي يهدف إلى الإمساك بماهية الرمز الأول، وتمييزه من المصطلحات أو الأفكار القريبة منه. فالرمز، في المنطق الرمزي أو الصوري، يحلّ محلّ العلامات العادية والمفاهيم والعبارات... إلخ. ويمكن الرمز أو العلامة، في المنطق الرمزي، أن يعادل أي شيء. كما يمكن القيام بعملية استدلال، في هذا المنطق، من دون أن نتساءل عمّا تجسّده هذه المصطلحات الرمزية في الواقع. فالرموز - في المنطق الصوري أو الرمزي -

(34) Jean Pépin, *Mythe et allégorie: Les Origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, Philosophie de l'esprit (Paris: Aubier-Montaigne, 1958).

(35) Ricœur, *Philosophie de la volonté II*, p. 179.

(36) المصدر نفسه.

ليست «اختصارات لتعابير لسانية معروفة، وإنما هي حروف (Caractères) بالمعنى اللايبنيتسي للكلمة، أي وحدات حساب»[37]. ويتعارض الرمز - بوصفه وحدة حساب - بشكل كامل مع الرمز بوصفه علامة ذات معنى مزدوج؛ لأن هذا الرمز الأخير مرتبط بمضامينه ارتباطًا جوهريًّا. بالإضافة إلى ذلك، يرتبط المعنى الأول الحرفي بعلاقة وثيقة مع المعنى الثاني الذي لا يمكن الوصول إليه إلا من خلال المعنى الأول.

5- الرمز والأسطورة

حاول ريكور - في المعيار الأخير الذي اعتمده في تحليله القصدي للرمز - أن يميز بين الرمز والأسطورة، مؤكدًا أهمية هذا التمييز، ومعترفًا بصعوبته، في الوقت نفسه. ورفض الأطروحة القائلة بوجود نوعين من التأويل (التأويل الرمزي والتأويل المجازي) ينصبَّان على المحتوى نفسه للأساطير. لكنه، في المقابل، يشدد على قوة الجذرية والبدائية التي تتسم بها الرموز، وتميزها، في الوقت نفسه، من الأسطورة من حيث كونها استعادة سردية مطورة للرمز. ويكتب ريكور في هذا الصدد:

[...] أعني دائمًا بالرمز [...] الدلالات التماثلية المصوغة بشكل عفوي، والتي تعطي المعنى بشكل مباشر. [...] وبهذا المعنى، فالرمز أكثر جذرية من الأسطورة. سأعتبر الأسطورة نوعًا من أنواع الرموز، رمزًا معروضًا في صيغة سردية، وممفصلًا في زمان ومكان لا يتَّفقان - وفقًا للمنهج النقدي - مع الزمان التاريخي والمكان الجغرافي[38].

بعد إعداد العلم المعياري للرمز (أي المستويات أو الأبعاد الثلاثة لظهور الرموز)، وبعد إتمام التحليل القصدي المباشر للرمز، قام ريكور بطرح السؤال الحاسم المتعلِّق بالوضع الفلسفي للمنهج الهيرمينوطيقي، المستخدم في رمزية الشر. وأُخِّرت الإجابة عن هذا السؤال إلى خاتمة ذلك الكتاب، حيث ناقش ريكور حينها العبارة الكانطية «الرمز يعطي للتفكير» (Le Symbole donne à penser).

---

(37) Ricœur, *Philosophie de la volonté II*, p. 180.

(38) المصدر نفسه، ص 180-181.

وأصبحت هذه العبارة شعارًا وأساسًا لهيرمينوطيقا ريكور في ستينيات القرن الماضي، ثم حلَّ محلَّها لاحقًا - ابتداءً من عام 1970 - قول أو شعار منهجي آخر، ألا وهو: «تفسير أكثر من أجل فهم أفضل (Expliquer plus pour comprendre mieux).

أشرنا آنفًا إلى أن اهتمام ريكور الأساس - في رمزية الشر - كان منصبًّا تحديدًا على مشكلة الشر. وفي خاتمة هذا الكتاب، حاول ريكور معالجة مسألة الوضعية الفلسفية لمنهج الرمز الهيرمينوطيقي. وسنشرح - في باقي فقرات هذا الفصل - أولى محاولات ريكور في شأن تأسيس هيرمينوطيقا فلسفية للرموز، وصوغها نظريًا.

يتألف منهج ريكور في هيرمينوطيقا الرموز من ثلاث مراحل أو خطوات أساسية. وجرى تطبيقه والتنظير له وعرضه في كتابات ريكور، في ستينيات القرن الماضي. وتشكِّل هذه المراحل الثلاث التي تكوّن الفهم الهيرمينوطيقي للرموز، تجسيدًا مسبقًا لما دعاه ريكور - ابتداءً من عام 1965 - «تطعيم الفينومينولوجيا بالهيرمينوطيقا». والتمفصل، الذي سبق أن أشرنا إليه وتحليله، بين الأبعاد الفينومينولوجية والهيرمينوطيقية والتفكُّرية - سيظهر مجدَّدًا، بطريقة قوية وجلية، في هذه المراحل الثلاث التي تكوّن فهم الرموز عند ريكور.

رابعًا: من رمزية الشر إلى الهيرمينوطيقا الفلسفية التفكُّرية للرموز - الفهم التأويلي للرمز

قام ريكور - في بداية رمزية الشر - بإدخال عبارة «الرمز يعطي للتفكير» التي اعتُبِرت «نجمة موجِّهة»[39] لهذا الكتاب؛ وحاول - في الخاتمة - أن يوضِّح ويحدِّد ما الَّذي يعطيه الرمز للتفكير، وكيف يمكن بلوغ هذا التفكير وتحقيقه انطلاقًا من الرمز؛ فالرمز يثير دائمًا فهمًا لا يتحقَّق إلا بطريقة تأويلية. ويمرُّ تحقيق هذا الفهم

---

(39) Ricœur, *Philosophie de la volonté II*, p. 378.

كان هذا القول المأثور «الرمز يعطي للتفكير» - الذي أصبح شعار هيرمينوطيقا الرموز عند ريكور - موضوع وعنوان مقالة نشرها ريكور قبل عام من نشر كتابه رمزية الشر: Paul Ricœur, «Le Symbole donne à penser,» *Esprit*, vol. 27 (Juillet-Août 1959), pp. 60-76.

بثلاث مراحل متتالية: مرحلة فينومينولوجية، مرحلة هيرمينوطيقية، مرحلة تفكّرية أو فلسفية. ويقول ريكور في هذا الصدد: «أنا أرى ثلاث مراحل لهذا 'الفهم'. ثلاث مراحل تضع معالم حركة الفهم التي تنطلق من الحياة داخل الرموز نحو تفكير يكون تفكيرًا انطلاقًا من الرموز»[40]. وسنعرض في ما يأتي هذه المراحل الثلاث ونناقشها.

١ - المرحلة الفينومينولوجية

رأى ريكور في مقاربة مرسيا إلياد[41] للرموز الأنموذج المعبِّر بامتياز عن المقاربة الفينومينولوجية للرموز. وتهدف هذه المقاربة إلى فهم الرمز في كلّيته المتّسقة. وعلى الرغم من تركيز هذا الفهم على الحياة داخل الرمز، فإنه يحوي إمكان لبداية تفكير مستقل. فأن نكون قريبين من الموضوع المدروس، وأن نحيا فيه، فهذا كلّه لا يمنع وجود بداية فهم أو تفكير مستقل. وباتّخاذه ممارسة إلياد الفينومينولوجية أنموذجًا، قال ريكور بوجود أربع صور للفهم الفينومينولوجي. وتبيِّن هذه الأشكال أو الصور الأربع وجود نوع من الفهم المستقِل، والمستهَل في الفهم الفينومينولوجي نفسه. وهذا الفهم - الذي يبقى بالإجمال فكرًا في الرموز - هو الخطوة الأولى لفهم أو تفكير انطلاقًا من الرموز.

يسعى الشكل الأول من الفهم الفينومينولوجي للرموز إلى التركيز على رمز واحد فقط، حيث يسعى إلى إظهار تعدُّدية دلالات هذا الرمز، وأبعاده المختلفة التي لا تنضب، ووحدة هذه التعدُّدية وهذه الأبعاد. ولشرح هذا المستوى، كتب ريكور بخصوص رمز «السماء»: «[...] أن السماء نفسها - التي هي تعالٍ

(40) Ricœur, «Le Symbole,» p. 68.

(41) على الرغم من تأثّر ريكور بفينومينولوجيا إلياد ومدحه لها - في ستينيات القرن الماضي خصوصًا - اتّخذ، لاحقًا، موقفًا نقديًا شديدًا حيالها، في كتابه الاستعارة الحية. ويمكن اعتبار هذا النقد أو الانتقاد بمنزلة نقد ذاتي أيضًا، أي نقد لاختيار الرمز، بوصفه موضوعًا مفضَّلًا للهيرمينوطيقا. وكتب ريكور في هذا الصدد: «في النهاية، للاستعارة الحية علاقة نقدية مع رمزية الشر ومع إلياد، بمعنى أنني تساءلت في ذلك الكتاب: ألم يكن ثمة بنية لغوية مدروسة، بشكل أفضل، ومعروفة أكثر من الرمز، هي فكرة مبهمة موضوعة مع جميع الصلصات (Les Sauces)، من الرمز الكيماوي إلى رمز المِلكية؟». انظر: Paul Ricœur, *La Critique et la conviction. Entretien avec François Azouvi et Marc de Launay*, Pluriel philosolophie (Paris: Hachette Littératures, 1995), p. 126.

للمحايثة - هي إشارة إلى النظام، وإلى نظام هو نفسه كوني وأخلاقي وسياسي، في الوقت نفسه. أن تفهم يعني أن تكرِّر في ذاتك هذه الوحدة التعدُّدية، وهذه التبادلية بين جميع التكافؤات في قلب الرمز نفسه» [42].

يتمثَّل الشكل الثاني من الفهم الفينومينولوجي للرموز في فهم رمز واحد أو رموز عدة، انطلاقًا من فهم رمز آخر. ومن الواضح أن هذا الشكل الثاني مرتبط بالشكل الأول، لأن فهم المعاني المتعدِّدة لرمز ما - وهو ما يفعله الشكل الأول من الفهم الفينومينولوجي - يزودنا بالقدرة أو بالإمكان لأن نفهم، عن طريق المماثلة، رموزًا أخرى مشابهة للرمز الأول. ففي هذا المستوى الثاني من الفهم، يسود أسلوب المقارنة والمماثلة القصدية، إذ يتمُّ فهم رمز ما عن طريق فهم رمز أو رموز أخرى. إن القرابة أو التشابه بين الرموز هو ما يسمح لنا - في هذا المستوى - بفهم رمز أو مجموعة رموز عن طريق فهم رمز أو رموز أخرى.

يقوم الشكل الثالث لفهم الرموز على فهم التجليات الأخرى للمقدَّس، كالطقوس أو الشعائر والأساطير... إلخ. ويشرح ريكور هذا النوع من الفهم الفينومينولوجي بقوله: «يتَّضح معنى رمزية الماء من خلال الرمزية الإيمائية للانغمار التي نميز فيها، في الوقت نفسه، معنى التهديد - فالطوفان هو عودة إلى حالة اللاتميز - ومعنى الوعد بولادة جديدة: الماء ينبثق ويُخصِّب» [43]. وفي الشكل الرابع من الفهم الفينومينولوجي للرموز، يُبحث عن المستويات المختلفة من الخبرات والتمثيلات التي توحِّد كل رمز بمفرده.

تهدف هذه المستويات الأربعة من الفهم الفينومينولوجي للرموز إلى الإمساك بالكلِّية المتسقة والمتجانسة للرموز، حيث يمكننا الحديث عن نسق رمزي. وتأسيس هذا النسق الرمزي هو عمل التأويل. ويعبِّر كلُّ رمز عن كلِّية، لكن هذه الكلِّية جزئية. صحيح أن هذه الكلِّية تقول «كلَّ شيء» بخصوص بُعد من أبعاد المقدَّس، لكنها، في المقابل، لا تستطيع، وحدها، أن تكشف عن هذه الأبعاد كلها؛ ففي رمز الماء مثلًا، تظهر أبعاد مختلفة عن تلك التي تظهر من خلال رمز السماء، والعكس بالعكس. وكلُّ رمز «هو مركز الجاذبية بالنسبة إلى

---

(42) Ricœur, «Le Symbole,» p. 69.

(43) المصدر نفسه.

موضوع لا ينضب ومحدود في الوقت نفسه؛ لكن الرموز كلها تقول - مجتمعةً - الكلّية[44].

لِمَ يعتقد ريكور أن الفهم الفينومينولوجي هو مجرد مرحلة لا بد من أن تتبعها مرحلة أخرى، إذا أردنا بلوغ التفكير انطلاقًا من الرمز؟ ما الذي يفتقده الفهم الفينومينولوجي للرموز؟ ولِمَ ينبغي تجاوز هذا المستوى من الفهم نحو نوع آخر من الفهم؟ سيزودنا شرح المرحلتين الهيرمينوطيقية والفلسفية أو التفكّرية بإجابات عن هذه الأسئلة وغيرها.

2- المرحلة الهيرمينوطيقية

شدَّد ريكور على أنه لا يمكننا أن نبقى في المرحلة الفينومينولوجية؛ لأن الفهم يبقى، في هذه المرحلة، غير منخرط أو غير ملتزم (Désengagée) وغير معني (Non Concernée) بما يفهمه. ففي مرحلة الفهم الفينومينولوجي، تبقى مسألة الحقيقة - الاعتقاد معلّقة أو غير مطروحة. وبطرح السؤال المتعلّق بالحقيقة - الاعتقاد، ندخل الدائرة الهيرمينوطيقية بين الفهم والاعتقاد. فما تفتقده المرحلة الفينومينولوجية تحديدًا هو تناول مسألة الحقيقة - الاعتقاد التي تختلف عن الحقيقة بوصفها مجرد اتساق، وهو ما تهتم به المرحلة الفينومينولوجية. ولشرح هذه الحقيقة - الاتساق في المرحلة الفينومينولوجية، وإظهار ضرورة تجاوزها نحو الحقيقة - الاعتقاد، يكتب ريكور: «إذا حدث أن أطلقت الفينومينولوجيا اسم الحقيقة على الاتّساق الخاصّ وعلى نسقية عالم الرموز، فإن هذه الحقيقة تبقى، من دون اعتقاد، حقيقةً عن بعد، حقيقة مختزَلة، [...]. ولا تستطيع هذه المرحلة إلا أن تكون مرحلة الفهم البانورامي، المرحلة الفضولية لكن غير المعنية. ينبغي الآن أن نلج العلاقة المشبوبة بالعاطفة والنقدية، في الوقت نفسه، مع الرموز[45]».

الولوج في الدائرة الهيرمينوطيقية يعني طرح سؤال الحقيقة - الاعتقاد، والتزام العلاقة بين الدلالات الرمزية والاعتقاد الخاص، من خلال المرور من

---

(44) Ricœur, «Le Symbole,» p. 70.

(45) المصدر نفسه.

سؤال «ما هي دلالة الرمز؟» إلى سؤال «ما هي دلالة هذه الدلالة بالنسبة إلي؟».
وفي تأكيد إمكان طرح هذا السؤال وضرورة هذا الطرح، يكتب ريكور: «إن عالم الرموز ليس، في النهاية، عالمًا هادئًا ومتصالحًا، [...] فكلُّ رمز هو مدمِّر للأوثان بالنسبة إلى رمز آخر، وبالطريقة نفسها، كلُّ رمز، متروك لنفسه، يميل إلى أن يشتد ويتجمد في عبادة أوثان. وبالمشاركة في هذه الدينامية فقط، يستطيع الفهم أن يدخل إلى البعد النقدي فعلًا للشرح (L'Exégèse) ويصبح هيرمينوطيقا»[46].

على العكس من التفكير المقارن والوصف الفينومينولوجي، فإن التأويل، في المرحلة الهيرمينوطيقية - والمطبَّق كلَّ مرة على رمز واحد أو نص مفرد - يتم من خلال جدل بين المعنى المعطى من قِبَل الرمز ومبادرة المؤول. ويُظهر هذا الجدل إمكان مَفْصَلة التفكُّر الفلسفي وهيرمينوطيقا الرموز، وضرورة هذه المَفْصلة. وعلى الرغم من أن هذا الجدل لا يصل إلى ذروته إلا في المرحلة الأخيرة (المرحلة الفلسفية أو التفكُّرية)، فهو مستهَل مسبقًا في المرحلة الفينومينولوجية، كما أنه يتعزز بقوةٍ في المرحلة الهيرمينوطيقية التي تتميز بوجود الدائرة الهيرمينوطيقية بين الاعتقاد والفهم. واستعان ريكور بالتراث الأوغسطينُسي والأنسلمي ليعبِّر عن هذه العلاقة الدائرية بين الفهم والاعتقاد: «ينبغي أن تفهم من أجل أن تعتقد، لكن ينبغي أن تعتقد من أجل أن تفهم»[47]. والسؤال الأساس هنا: كيف يمكننا ولوج هذه الدائرة، متجنِّبين - في الوقت نفسه - أن تكون دائرة فاسدة وفارغة؟

لا بد من الإشارة، في البداية، إلى أن الاعتقاد المشار إليه، في هذه الدائرة، ليس اعتقادًا دينيًّا بالضرورة[48]؛ فما يجب أن نعتقده أو نؤمن به، من أجل أن نفهم، هو أن المعنى موجود مسبقًا في صميم اللغة. وفي هذه المرحلة من الفهم، يعني شعار «الرمز يعطي للتفكير» بدايةً أن «أنا» المؤول لا تملك المعنى ولا تفرضه؛ على العكس من ذلك تمامًا، هذا المعنى معطى مسبقًا من قِبَل الرمز. وينتج عن

---

(46) Ricœur, «Le Symbole».

(47) Ricœur, *Philosophie de la volonté II*, p. 482.

(48) نتَّفق، في هذا الصدد، مع جان غريش الذي يرى أن على الرغم من وجود دلالات دينية في القول إنه «يجب أن تعتقد من أجل أن تفهم»، فإنه ينبغي عدم اختزال معنى هذا القول إلى تلك الدلالات. انظر: Greisch, *Paul Ricœur*, p. 138.

هذا الافتراض المسبق، القائل إن المعنى موجود مسبقًا في امتلاء اللغة وغنى مضامينها، استحالة حصول بداية جذرية في الفلسفة. وفي الواقع، لا يُدين ريكور البحث الفلسفي عن بداية أو عن نقطة انطلاق. على العكس من ذلك، هو يعتبر أن الفهم الفلسفي للرموز ينتمي إلى مثل هذا البحث. وما يرفضه ريكور، بشدة وتحديدًا، هو البحث عن نقطة انطلاق لا تنطوي على افتراضات مسبقة.

إن أحد الافتراضات المسبقة الأساسية في الفلسفة الهيرمينوطيقية عند ريكور هو القول إن الحياة والكينونة والوجود والكون... إلخ، لها في الأصل دلالة أو معنى. وهذه الدلالة المحايثة للكينونة هي دعامة دلالات الرموز. ويعتمد إمكان فهم الرموز على هذه البنية الدالّة للكينونة، وتنتج منها، بشكل رئيس. وفي المقابل، لا يمكن مطلقًا فهم الكينونة ودلالتها بشكل مباشر، إذ لا يمكن بلوغ هذا الفهم إلّا عبر فهم العلامات والرموز والنصوص، بوصفها تعابير موضوعية للحياة[49]. ولتأكيد محايثة الافتراضات المسبقة لكل فكر ولكلّ فلسفة - ومن ضمن ذلك فهم الرموز - ولتوضيح الافتراضات المسبقة لهذا الفهم، يكتب ريكور: «[...] لا يوجد فلسفة من دون افتراضات مسبقة. وينطلق التوسُّط عبر الرموز من اللغة الموجودة مسبقًا، وحيث يكون كلُّ شيء قد قيل مسبقًا بطريقة ما؛ ويريد هذا التوسُّط أن يكون تفكيرًا مع افتراضاته المسبقة. والوظيفة الأولى لهذا التوسُّط ليست أن يبدأ، وإنما أن يتذكَّر ضمن اللغة، أن يتذكَّر من أجل أن يبدأ»[50].

---

(49) شدَّد ريكور على هذه المسألة في مناسبات عدة، وكتب في هذا الخصوص: «إذا كانت الحياة غير دالّة في أصلها، فإن الفهم سيكون غير ممكن أبدًا. لكن كي يستطيع هذا الفهم أن يكون مثبتًا، ألا يجب أن يُحمل إلى الحياة نفسها هذا المنطق للتطور المحايث الذي كان هيغل يسمّيه المفهوم؟». انظر: ريكور، صراع التأويلات، ص 36. وفي الاتجاه نفسه، يكتب في مكان آخر أيضًا: «إن القدرة على القول في العالم المقدَّس مؤسَّسة على قدرة الكون على الدلالة. وهكذا، فإن منطق المعنى يصدر عن بنية العالم المقدَّس نفسها. قانونه هو قانون التطابق». انظر: Paul Ricœur, «Parole et symbole,» papier présenté à: *Le Symbole*, Université des sciences humaines de Strasbourg, Faculté de théologie catholique, [Faculté de théologie protestante, Colloque international, Strasbourg, 4-8 février 1974]; Édité par Jacques E. Ménard (Strasbourg: Faculté de théologie catholique, 1975), p. 155.

انظر أيضًا: بول ريكور، نظرية التأويل: الخطاب وفائض المعنى، ترجمة سعيد الغانمي (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2003)، ص 105-107.

(50) Ricœur, *Philosophie de la volonté II*, p. 480.

يرى ريكور أن وظيفة «التذكُّر من أجل البدء» لها أهمية كبيرة في عصرنا الحالي الحديث الذي يتَّسم بأمرين متعارضين ومتكاملين، في الوقت نفسه: النسيان، والاستعادة[51]، الأول مرتبط بالمنطق الرمزي الشكلي، والثاني هو مهمة من مهمات الرمزية التقليدية والهيرمينوطيقا الحديثة. لكن ما المقصود بهذا النسيان وهذه الاستعادة؟ يرى ريكور أنه يوجد في عصرنا «نسيان لتمظهرات المقدَّس (Les Hiérophanies)[52]، نسيان لعلامات المقدَّس، فقدان للإنسان نفسه بوصفه منتميًا إلى المقدَّس»[53]. وتظهر سمة النسيان هذه في الاتجاه - الموجود بقوة في زمننا المعاصر - الساعي إلى إعادة صوغ اللغة وجعلها أقلَّ التباسًا وأكثر تقنية. ويبلغ هذا الاتجاه - الباحث عن لغة واضحة وجلية، قدر المستطاع - ذروته في المنطق الرمزي أو الصوري. لكن، على الرغم من وجود هذا الاتجاه، بل وبسبب وجوده أيضًا، ثمة - في عصرنا الحالي - اتجاه معارض يسعى إلى تجاوز هذا النسيان لعلامات المقدّس، وإلى احترام الرمز بوصفه مصدرًا مبهمًا معطاءً للمعنى، ويحث على استعادة هذا المعنى. ويتمثّل هذا الاتجاه الثاني، ويظهر بقوة، في الهيرمينوطيقا الحديثة: هيرمينوطيقا شلايرماخر وديلتاي عمومًا، وهيرمينوطيقا بولتمان خصوصًا. وينبغي عدم فهم التعارض بين هذين الاتجاهين على أنه نزاع بين الماضي والحاضر، بين القدماء والمحدَثين أو المنتمين إلى

---

(51) تجدر الإشارة إلى أن مصطلح La Restauration الذي يمكن ترجمته بـ «الاستعادة» أو «الإحياء» - وهي إحدى الغايات الأساسية للهيرمينوطيقا الريكورية للرموز والعلامات - اختفى تمامًا من كتابات ريكور في المراحل اللاحقة من هيرمينوطيقاه؛ ففي هيرمينوطيقا النص - التي بلغت ذروتها في الزمان والسرد - يهجر ريكور هذا النوع من التأويل الموصوف بأنه استعادي أو استرجاعي. ويمكن شرح تخلّي ريكور عن مثل هذه المصطلحات، وما تحمله من أفكار، بسببين رئيسين: الأول هو الدور الإيجابي الذي بدأ يعطيه ريكور للقارئ في تلقّي النص؛ والثاني هو رفض ريكور الفكرة التي يمكن أن يوحي بها استخدام مثل هذه المصطلحات أو يفترضها، والتي تتمثَّل في أن المعنى موجود مسبقًا، بشكل كامل وناجز، وأنّه مستور فحسب، حيث يَتم اختزال دور المتلقّي إلى الكشف عن هذا المعنى الموجود بشكل مسبق. وسنناقش لاحقًا هذه المسألة بتفصيل أكبر. انظر: ريكور، **بعد طول تأمل**، ص 56-57. انظر أيضًا: Paul Ricœur, «Reply to David Pellauer,» in: *The Philosophy of Paul Ricœur*, Edited by Lewis Edwin Hahn, Library of Living Philosophers; 22 (Chicago, ILL: Open Court Pub. Co., 1995), p. 124.

(52) يستعير ريكور هذا المصطلح من مرسيا إلياد الذي استخدمه أول مرة في كتابه بحث في تاريخ الأديان: *Traité d'histoire des religions*.

(53) Ricœur, *Philosophie de la volonté II*, p. 480.

الحداثة، فكلا الاتجاهين حديث، أي ينتمي إلى العصر الحديث. ويقول ريكور في ذلك: «إنها الحقبة نفسها التي تحرص على إمكان إفراغ اللغة، بصياغتها بشكل جذري، من جهة، وعلى إمكان إعادة ملئها من جديد، بتذكر الدلالات الأكثر صميمية، والأشدّ ثقلًا، والأوثق ترابطًا، عن طريق حضور المقدَّس في الإنسان، من جهة أخرى»[54].

الهيرمينوطيقا - بوصفها جزءًا من تراث الحداثة - تستهدف تجاوز مسخ أو تشويه الرمزية - الذي تقوم به الحداثة نفسها - واسترجاع معنى هذه الرمزية. لكن، ألا يعني هذا الحديث عن الاسترجاع أو الاستعادة أو الإحياء أن هيرمينوطيقا ريكور للرموز والعلامات هي هيرمينوطيقا نكوصية أو رجعية (Régressive)؟ في الواقع، لا نعتقد بصحة ذلك، فالتطلّع إلى أن نكون مهتمّين وملتزمين ومتأثّرين - في تأويلنا للرموز - لا يعني إطلاقًا العودة إلى ما يسمّيه ريكور «السذاجة الأولى» (La Première naïveté؛ فهذه السذاجة - التي تشير إلى مباشرية المعنى (L'Immédiateté du sens) أو الاعتقاد - ضاعت مسبقًا وإلى الأبد. ومن خلال الفهم المتوسَّط بالتأويل فحسب، نستطيع أن نقود أنفسنا إلى استعادة هذا المعنى الضائع، وبلوغ ما يسمّيه ريكور «السذاجة الثانية». وعلى هذا الأساس، نكون قد فهمنا الجزء الأول من الدائرة الهيرمينوطيقية: «الفهم من أجل الاعتقاد»، فهذا الجزء يعبِّر عن البُعد النقدي الملازم والمحايث لهيرمينوطيقا ريكور، عبر مراحلها المختلفة.

تسعى هيرمينوطيقا ريكور للرموز والعلامات إلى أن تكون فلسفية، وذلك عبر مَفْصلة التفكير في الرموز مع التفكير، **انطلاقًا من الرموز**. وتريد هذه الهيرمينوطيقا الفلسفية أن تكون تفكُّرية ونقدية، في الوقت نفسه؛ فهي تريد أن تُمَفْصل بين تفكير معطى ومباشر ومرتبط، وتفكير حر وغير مباشر. وتُظهر الدائرة الهيرمينوطيقية إمكان إدخال الرموز وتعاليمها في الفلسفة التي تريد دائمًا أن تكون مستقلّة. ولم تكن الرموز يومًا غريبة على الخطاب الفلسفي، حيث كان هناك دائمًا صلة وثيقة بين اللغة الرمزية والتأويل. ويرى ريكور في ذلك دلالة على استمرارية الهيرمينوطيقا الحديثة وجِدَّتها، في علاقتها بالهيرمينوطيقا القديمة؛ فثمة استمرارية لأن هيرمينوطيقا المُحدَثين تستحضر التأويلات العفوية الملازمة للرموز بشكل دائم.

---

(54) Ricœur, *Philosophie de la volonté II*, p. 480.

وفي المقابل، ثمة جِدَّة في الهيرمينوطيقا الحديثة، مقارنةً بتلك التأويلات التلقائية. وتنبع هذه الجِدَّة من البُعد النقدي المتأصِّل في الهيرمينوطيقا الحديثة. ومن خلال هذه الهيرمينوطيقا النقدية، فحسب، يمكننا بلوغ السذاجة الثانية التي تحلُّ محلَّ الاعتقادات الأصلية والسذاجة الأولى. ويكتب ريكور، في هذا الصدد: «[...] في جميع الأحوال، ثمة شيء ضاع، ضاع إلى الأبد: مباشرية الاعتقاد. لكن إذا كنَّا - نحن المحدَثين - ما عدنا قادرين على العيش وفقًا للاعتقاد الأصلي وللرموز الكبرى للمقدَّس، فإننا نستطيع أن نتوجَّه - في النقد وعبره - نحو سذاجة ثانية. وباختصار، نستطيع - بقيامنا بالتأويل - أن نفهم. وهكذا تنعقد في الهيرمينوطيقا هبة المعنى من الرمز والمبادرة المعقولة لعملية فك الرمز (Le Déchiffrage)»[55].

فما تريد الهيرمينوطيقا بلوغه يتمثَّل في الاعتقاد بعد- النقدي (Postcritique)، وهو ما سمّاه ريكور «السذاجة الثانية» التي تحلُّ محلَّ الشكل قبل- النقدي للاعتقاد المباشر أو للسذاجة الأولى. وفي شرحه لصيغته الأولى للدائرة الهيرمينوطيقية، أكد ريكور - متابعًا بولتمان[56]، في هذا الصدد - الدور المهم، الذي لا يمكن تجنبُّه، للفهم المسبق (La Précompréhension) في كلِّ فهم وتأويل. وفي تأويل النص، ثمة جدل بين الفهم المسبق والنصِّ بوصفه - وفقًا لمصطلحات ديلتاي - تعبيرًا مفردًا عن الحياة. وبفضل هذا الجدل، نستطيع أن نبلغ السذاجة الثانية

---

(55) Ricœur, *Philosophie de la volonté II.*

(56) استشهد ريكور، في هذا الإطار، بمقالة لبولتمان تحمل عنوان «مشكلة الهيرمينوطيقا»، حيث يكتب بولتمان: «كلُّ فهم - مثل كلّ تأويل - هو [...] موجَّه باستمرار من خلال الطريقة التي نطرح بها السؤال، والهدف الذي يسعى إلى تحقيقه. فلا يستطيع الفهم أبدًا أن يكون من دون افتراض مسبق، أي أنه مقود دائمًا من قِبَل فهم مسبق للأشياء التي يتمُّ استنطاق النص في شأنها. ولا يمكن للفهم، بشكل عام، أن يستنطق ويؤول إلا انطلاقًا من هذا الفهم المسبق». ويكتب أيضًا: «المفترض في كلِّ فهم هو الرابطة الحيوية بين المؤول والأشياء التي يتحدَّث عنها النص، بطريقة مباشرة أو غير مباشرة». ورد في: Ricœur, «Le Symbole,» p. 71.

الجدير بالملاحظة هنا هو رفض ريكور - منذ المرحلة الأولى من هيرمينوطيقاه - للأسلوب أو الطابع النفساني للفهم. إذ أكد - منذ مقالته الأولى المتعلقة بالهيرمينوطيقا - أن الرابطة الحيوية بين المؤول وما يتحدَّث عنه النص لا تعني مطلقًا نوعًا من التوافق النفسي. ويكتب ريكور، في هذا الخصوص: «ما تتطلَّبه الهيرمينوطيقا ليس قرابة بين حياة وحياة، وإنما قرابة بين الفكر والشيء نفسه الذي يتحدَّث عنه النص». وسيتعزَّز لاحقًا هذا الموقف المعادي للاتجاه النفساني، حيث يحتل مكانًا مهمًا في هيرمينوطيقا ريكور للنص والفعل.

المتمثِّلة في الفهم أو الاعتقاد بعد- النقدي. وفي هذا السياق، ولهذه الأسباب، دافع ريكور - مع بعض الحذر - عن عملية إزالة الأسطرة عند بولتمان، وأشاد بها، معتبرًا إياها سمة أساسية ملازمة لكلِّ نقد ولكلِّ تأويل للرموز والأساطير. وما يدلُّ على حذره أنه أكد ضرورة التمييز بين إزالة الأسطرة (Démythologiser) من جهة، واستبعاد الأساطير أو التخلص منها (Démythiser)، والتبسيط أو إزالة الغموض (Démystifier)، من جهة أخرى. وفي تحديد معنى إزالة الأسطرة، وتأكيده تماهيها مع النقد، يكتب ريكور: «يقوم كلُّ نقد - بوصفه نقدًا - بإزالة الأسطرة، أي يدفع، إلى أقصى حدٍّ ممكن، عملية الفصل بين ما هو تاريخي - وفقًا لقواعد المنهج النقدي - وما هو متنكِّر أو مزعوم أنه تاريخي (Pseudo-Historique)»[57].

لا تعني إزالة الأسطرة إذًا استبعاد الأساطير، وإنما تشير إلى عملية رفض الأسطورة، بوصفها تفسيرًا (الأسطورة - التفسير Le Mythe-Explication)، من أجل تحريرها، بوصفها رمزًا (الأسطورة -الرمز Le Mythe-Symbole). وتنتمي عملية إزالة الأسطرة إلى ما سمّاه ريكور لاحقًا «هيرمينوطيقا الارتياب أو التدمير». لكن التدمير - كما قال ريكور مستشهدًا بهايدغر - «هو لحظة موجودة في كلِّ تأسيس جديد»[58]. وهكذا، يثني ريكور على إزالة الأسطرة بوصفها تدميرًا لمزاعم التفسير التاريخي، لكنه يؤكد أن هذا التدمير ليس سوى مرحلة في عملية تهدف إلى بلوغ إزالة الأسطرة، بوصفها بناءً واستعادة. ولتوضيح وجهَي أو بُعدي إزالة الأسطرة عند ريكور، نجد أن من الملائم استحضار تمييز ريكور لثلاثة مستويات في عملية إزالة الأسطرة عند بولتمان: الإزالة العلمية للأسطرة والإزالة الفلسفية للأسطرة وإزالة الأسطرة انطلاقًا من الإيمان.

تهتم الإزالة العلمية للأسطرة بالأسطورة بوصفها تفسيرًا للعالم، أي إنها تهدف إلى تجريد الأسطورة من كلِّ زعم إيتيولوجي[59] (Étiologique) قائم على

(57) Ricœur, *Philosophie de la volonté II*, p. 484.

(58) Paul Ricœur, *De l'interprétation: Essai sur Freud*, L'Ordre philosophique (Paris: Éd. du Seuil, 2006), p. 43. (بول ريكور، في التفسير: محاولة في فرويد، ترجمة وجيه أسعد (دمشق: أطلس للنشر والتوزيع، 2003)، ص 38).

(59) «L'Étiologique» يُستخدم هذا المصطلح أصلًا في الطب وعلم الأمراض ليشير إلى دراسة أسباب المرض، وأصله، وتطوره... إلخ.

ادعاء القدرة على تقديم تفسير لأصل العالم وأسباب الظواهر الموجودة فيه. وفي هذا المستوى، تكون إزالة الأسطرة بمنزلة محاولة للتخلّص من الأسطورة التي يُنظر إليها على أنها «وهْم يجب تدميره»[60]. لكن الثقافة الحديثة عمومًا تجاوزت مسبقًا الأسطورة، بوصفها تفسيرًا علميًا مزعومًا للعالم، ولهذا ينبغي ألّا تُختزل الأسطورة إلى هذه الوظيفة الإبيستمولوجية الهدامة والسلبية؛ فإزالة الأسطرة ما عادت قادرة على أن تكون تخلّصًا من الأساطير؛ لأن الأسطورة - بوصفها تاريخًا مختلَقًا أو مغلوطًا - قد ثبت مسبقًا وبالفعل بطلانها، واستبعدتها الثقافة الحديثة. فالمهمُّ حاليًا - من وجهة نظر ريكور - ليس إزالة الأسطرة بوصفها عمل العلم، وإنما إزالة الأسطرة بوصفها عملًا فلسفيًا، وإزالة الأسطرة انطلاقًا من الإيمان.

ترتبط الإزالة الفلسفية للأسطرة بالدائرة الهيرمينوطيقية بين الاعتقاد والفهم والفهم المسبق من جهة، والأساطير والرموز والنصوص المؤوّلة من جهة أخرى. وتنتقل إزالة الأسطرة - في هذا المستوى - من تدمير الأسطورة بوصفها معرفة زائفة، إلى تأويل وجوداني[61] (Existentiale)، وإلى فهم للذات، وإلى ملاءمتها أو تملُّكها (Appropriation) عبر التمثيلات الموضوعية للأساطير. بكلمات أخرى، لا يعني رفض الأسطورة - بوصفها تفسيرًا علميًا زائفًا للعالم - أنها مجردة أو خالية من المعنى. فهذا الرفض وجه أو بُعد سلبي وهامشي في عملية إزالة الأسطرة. ويتمثّل الوجه الإيجابي والأساس لهذه العملية في الإمساك بمعنى الأسطورة، عن طريق التأويلات الوجودانية التي تحول كلمات أو ألفاظ الأسطورة وادّعاءاتها

---

(60) Jérôme Porée, «Mal d'injustice et crise de la symbolisation,» dans: *Répliquer au mal: Symbole et justice dans l'oeuvre de Paul Ricœur*, Sous la direction de Jérôme Porée et Gilbert Vincent, Philosophica (Rennes: Presses universitaires de Rennes, 2006), p. 36.

(61) اتّبعْنا جورج زيناتي في ترجمة مصطلح l'Existential بالوجوداني، لتمييزه من مصطلح L'Existentiel الذي نترجمه بالوجودي. و«الوجوداني» مفهوم هايدغري يشير إلى كلّ ما يؤسّس البنية الأنطولوجية للوجود. جورج زيناتي في هذا الصدد: «الوجوداني (Existential) هو غير الوجودي (Existentiel) عند سارتر مثلًا، فهذا المفهوم الأخير يتناول ما هو معيش فرديًا في قلق الوجود. أمّا الوجوداني عند هايدغر، فهو يتعلّق ببنية للإنسان، بما هو إنسان، تسبق أي تجربة في الحياة». انظر: بول ريكور، الذات عينها كآخر، ترجمة وتقديم وتعليق جورج زيناتي (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2005)، ص 161. وفي الكتاب نفسه، نجد أيضًا: «الوجوداني خاص بفلسفة هايدغر، ويتعلّق بتحليل مقولات الوجود بشكل عام، وهو غير الوجودي السارتري المتعلّق بالمعاش العاطفي الفردي، لذا فإن الوجوداني هو بمنزلة متعالي الوجودي» (ص 574).

بالموضوعية إلى خطاب عن الذات من أجل فهم هذه الذات. وسنرى لاحقًا أن هذا النوع من إزالة الأسطرة جزء من المرحلة الثالثة - المسمّاة المرحلة الفلسفية - لعملية فهم الرمز عند ريكور. وفي شرح هذا النوع من إزالة الأسطرة، يكتب ريكور: «[...] إزالة الأسطرة هي إذن تأويل الأسطورة، أي إرجاع التمثيلات الموضوعية للأسطورة إلى هذا الفهم للذات الذي يُظهِر فيها نفسه ويُخفيها. [...] وعلى العكس من الحركة الموضوعية للأسطورة، فإن تحرير قصد الأسطورة يتطلّب اللجوء إلى التأويل الوجوداني وفقًا لطريقة هايدغر في الكينونة والزمان، ويصطدم هذا التأويل الوجوداني - البعيد عن التعبير عن مقتضى الروح العلمية - بشكل جبهي، مع الادعاء - الفلسفي، وليس العلمي بذاته - باستنفاد معنى الواقع من قِبَل العلم والتقنية»(62).

أمّا الشكل أو المستوى الثالث من عملية نزع الأسطرة، فيرتبط بالإيمان المسيحي ذاته. وبينما يمكن، من حيث المبدأ، تطبيق التأويل الوجوداني - بوصفه عملًا للإزالة الفلسفية للأسطرة - على كلّ أنواع الأساطير، فإن الشكل الثالث من نزع الأسطرة يركّز على خصوصية الإنجيل والإيمان المسيحي. فالنواة التبليغية (Kérygmatique) للرسالة المسيحية الأصلية - التي تتطلب إزالة الأسطرة عنها - تتضمّن هي نفسها نوعًا من إزالة الأسطرة. ويرى ريكور أن ممارسة هذا النوع الأخير من إزالة الأسطرة وتطويره قام بهما القديس بول والقديس جان.

---

(62) Paul Ricœur: «Préface à Bultmann,» dans: *Le Conflit*, pp. 383-384. (ريكور، صراع التأويلات، ص 449).

نُشرت هذه المقالة في الأصل في: Rudolf Bultmann, *Jésus: Mythologie et démythologisation*, Trad. par Florence Freyss, Samuel Durand-Gasselin et Christian Payot; préf. de Paul Ricœur (Paris: Éd. du Seuil, 1968).

سنبيّن لاحقًا أن على الرغم من اتفاق ريكور، من حيث المبدأ، مع بولتمان، بخصوص التأويل الوجوداني وأهميته الكبيرة في الهيرمينوطيقا، من جهة، وبخصوص نقد صيغة ديلتاي النفسانية للفهم في الهيرمينوطيقا، من جهة أخرى؛ فإن بولتمان نفسه لم يَسْلَم من نقد ريكور، أو بالأحرى من انتقاده. ويتناول هذا الانتقاد، بشكل خاص، المقاربة المباشرة، بشكل مفرط، للمسألة الأنطولوجية. ويرى ريكور أن هيرمينوطيقا بولتمان تتمحور حول التأويل الوجوداني، بشكل مبالغ فيه، بحيث إنها تهمل ضرورة المرحلة الدلالية والموضوعية للمعنى، قبل أن يتم تحويله إلى دلالة وجودانية في الملاءمة أو في القرار الوجوداني.

يُظهر تمييز ريكور وتحليله لهذه الأنواع الثلاثة من نزع الأسطرة عند بولتمان الأسباب التي دفعته إلى تأكيد أهمية إزالة الأسطرة بوصفها نقدًا يهدف إلى تجاوز الأسطورة، من حيث هي تفسير علمي زائف للعالم، نحو تأويل خلّاق للأسطورة بوصفها رمزًا، أي نحو الأسطورة - الرمز. ويقتضي التعامل مع الأسطورة على أنها رمز فهم معناها الرمزي أو الثاني، عبر فهم معناها الحرفي أو الأول. وتقوم عملية إزالة الأسطرة بدور مهم، في هذا الصدد، بقدر ما تسمح لنا بتجاوز الأسطورة بوصفها تفسيرًا، نحو الأسطورة بوصفها رمزًا. بكلمات أخرى، تساعد عملية نزع الأسطرة في تجاوز المعنى الأول للأسطورة، من أجل الوصول إلى معناها الثاني: المعنى الرمزي. وعلى هذا الأساس، انتقد ريكور بولتمان، لأنه اختزل - في بعض الأحيان - الأسطورة إلى معناها الحرفي، من دون أن يأخذ في الحسبان بنيتها أو تركيبتها الرمزية[63]. ولتأكيد ضرورة التمييز بين المعنى الأول الحرفي والمعنى الثاني الرمزي في الأسطورة - الرمز، وجّه ريكور انتقادًا شديدًا إلى بولتمان الذي أهمل أحيانًا هذا التمييز وضرورته في ممارسته إزالة الأسطرة. وكتب ريكور، في هذا الصدد: «يبدو أن بولتمان يتجاهل تعقيد الأسطورة. ولهذا، فهو عندما يتحدَّث مثلًا عن ضرورة إزالة الأسطرة عن أسطورة الانقسام الثلاثي للكون إلى جنَّة وأرض وجهنم، فإنه يعامل الأسطورة من حيث تأويلها الحرفي

(63) يقول ريكور: «ثمة مفهومان للأسطورة، الأول هو الأسطورة كامتداد للبنية الرمزية. وبهذا المعنى، لا فائدة من الحديث عن إزالة الأسطرة، لأن ذلك سيكون مكافئًا للحديث عن إزالة الرمزية، وهذا ما أرفضه بشكل كامل. لكن هناك معنى ثانيًا للأسطورة. ووفقًا لهذا المعنى، تفضي الأسطورة إلى ضياع (Alienation) البنية الرمزية، إذ تصبح متشيئة (Reified) ويُساء بناؤها كتفسير مادي فعلي للعالم. إذا أوّلنا الأسطورة بشكل حرفي، فنحن نؤوّلها بشكل سيئ، لأن الأسطورة رمزية بشكل ماهوي. ولا نستطيع الحديث، بشكل مشروع، عن إزالة الأسطرة إلّا في حالة هذا التأويل السيئ، ولا تتعلّق إزالة الأسطرة بالمحتوى الرمزي للأسطورة، وإنما بتصلّب بنيتها الرمزية في أيديولوجيا دوغمانية أو متشيئة». انظر: Paul Ricœur, «Myth as the Bearer of Possible Worlds,» Entretien avec Richard Kearney, in: Paul Ricœur, *A Ricœur Reader: Reflection and Imagination*, Edited by Mario J. Valdés, Theory/Culture; 2 (Toronto: University of Toronto Press, 1991), p. 487.

نُشرت هذه المقالة في الأصل في: Richard Kearney, *Dialogues with Contemporary Continental Thinkers: The Phenomenological Heritage: Paul Ricœur, Emmanuel Levinas, Herbert Marcuse, Stanislas Breton, Jacques Derrida* (Manchester: Manchester University Press, 1984), pp. 36-45.

نُشرت نسخة مختصرة من هذه المقابلة في الأصل في: *The Crane Bag*, vol. 2, nos. 1-2, (1978), pp. 260-266.

أو بالأحرى تأويلها الرديء. لكنه لا يدرك أن في الأسطورة بُعدًا رمزيًا، إضافة إلى البُعد الحرفي أو الرمزي الزائف، وأن إزالة الأسطرة ملائمة فقط حينما يتعلّق الأمر بهذا البُعد الأخير»(64).

إن إدارة ظهورنا للأسطورة - التفسير تعني، في الوقت نفسه، أن نتناول الأسطورة بوصفها رمزًا، وبهذه الطريقة تتحقّق الدائرة الهيرمينوطيقية بين الاعتقاد والفهم. ففهم الرمز يقتضي، أولًا وكافتراض مسبق، الاعتقاد أن ثمة معنى موجودًا مسبقًا في امتلاء اللغة. وفي المقابل، لا نستطيع الاعتقاد إلّا بواسطة فهْم تأويلي ونقدي للرمز. ويتم التجاوز الحاسم لهذه الدائرة الهيرمينوطيقية في المرحلة الثالثة من فهم الرموز. وتقوم هذه المرحلة الفلسفية على التفكير انطلاقًا من الرمز، وليس في أو داخل الرمز، كما كانت الحال عمومًا في المرحلتين السابقتين (الفينومينولوجية والهيرمينوطيقية).

سنسعى - خلال عرضنا ومناقشتنا المرحلة الأخيرة من مراحل فهم الرموز - إلى تناول الأسئلة الآتية: كيف يمكننا تجاوز الدائرة الهيرمينوطيقية بين الاعتقاد والفهم بطريقة تجعلها دائرة مثمرة وبنّاءة؟ لماذا لا نستطيع الاقتصار على هذه المرحلة الهيرمينوطيقية؟ من أين تأتي ضرورة تجاوز هذه المرحلة التي تبقى - على وجه الإجمال - تفكيرًا داخل الرمز، وليس انطلاقًا منه؟ ما هو نوع الفكر أو التفكير الذي يمكن أن يعطينا أو يهبنا إياه الرمز على الصعيد التفكّري والأنطولوجي؟ ما المقصود بالتأويل الخلّاق (L'Interprétation créatrice) الذي دعا إليه ريكور، وتبنّاه في هيرمينوطيقاه؟ وما هو الاختلاف بين هذا التأويل والتأويل الأمثولي أو المجازي (L'Interprétation allégorique) أو التأويل الغنوصي أو العرفاني (L'Interprétation gnostique)؟

3 - المرحلة الفلسفية

يتطلب الانتقال من المرحلة الهيرمينوطيقية، أو من التفكير داخل الرمز، إلى المرحلة الفلسفية، حيث يكون التفكير انطلاقًا من الرمز، تحويل الدائرة الهيرمينوطيقية إلى رهان (Pari) يسمح بتجاوز هذه الدائرة. ولا يعني تجاوز الدائرة

---

(64) Ricœur, «Myth as the Bearer».

الهيرمينوطيقية إلغاءها أو طمسها، بل على العكس تمامًا، يحافظ هذا التجاوز على تلك المرحلة والمرحلة التي تسبقها (المرحلة الفينومينولوجية) كنقطة انطلاق وكأساس لهذه العملية الهادفة إلى التفكير انطلاقًا من الرمز، مع المحافظة على التفكير في الرمز. لكن ممّ يتألّف هذا الرهان، الذي يتمُّ، من خلاله، تجاوز الدائرة الهيرمينوطيقية؟ يجيب ريكور: «أراهن أنني سأفهم، بشكل أفضل، الإنسان والرابط بين كينونته وكينونة كلِّ الكائنات، إذا كنتُ أنا الإشارة إلى الفكر الرمزي. ويصبح هذا الرهان - عندئذ - مُهمَّة أن أتحقَّق من رهاني، وأن أبتّه بنوع من الوضوح. هذه المهمة تغيّر، بدورها، رهاني، فبالمراهنة على دلالة العالم الرمزي، أراهن، في الوقت نفسه، أن رهاني سيُعاد إلي بشكل كامن في التفكُّر، في وحدة الخطاب المتَّسق»(65).

من الممكن ترجمة هذا الرهان إذًا بالغاية التفكُّرية والأُنطولوجية التي تُشكّل بالنسبة إلى ريكور «الأرض الموعودة» لفلسفته. وتكون مهمة أو وظيفة التفكير، المنطلق من الرمز، عندئذ، هي التفحُّص أو التحقُّق (La Vérification) ممّا يشير إليه الرمز. وليس لهذا النوع من التحقُّق أي علاقة بالتحقُّق بمعناه التجريبي أو الإمبريقي في الاتجاه الوضعي. ويعادل هذا التفحُّص أو التحقُّق - عند ريكور - التأويل الخلّاق. وقبل القيام بتوضيح معنى التأويل الخلّاق بشكل مباشر، ربما كان من الملائم توضيح معناه بشكل غير مباشر، أي عن طريق توضيح معنى نوعين من التأويل يتعارضان معه: التأويل المجازي أو الأمثولي، والتأويل الغنوصي.

يرى ريكور أن التأويل المجازي يمثّل تهديدًا للصلة الهيرمينوطيقية بين الرمزية والفكر الفلسفي. ويحصل هذا التهديد عندما يُختزل معنى الرموز والأساطير إلى فلسفة مخبأة أو مقنَّعة. وأشرنا سابقًا إلى أن العلاقة التي تربط المعنى الأول بالمعنى الثاني في المجاز أو الأمثولة تمثّل نوعًا من الترجمة، في حين أن المعنى الثاني في الرمز يكون معطى وملمَّحًا إليه بوصفه لغزًا أو أحجية، حيث يكون المعنى الأول للأمثولة بمنزلة لباس تخيلي يخفي وراءه معنى فلسفيًا. وانطلاقًا من ذلك، يتمثَّل عمل التأويل الأمثولي في ترجمة المعنى الأول لها إلى معنى أو فكرة فلسفية. ولهذا، كان ريكور يُفضِّل الحديث عن تأويلٍ أمثولي، بدلًا

---

(65) Ricœur, *Philosophie de la volonté II*, p. 486.

من الحديث عن أمثولة. فالأمثولة تتضمَّن مسبقًا نوعًا من تأويل فكرة ما، عن طرق صورة أدبية أو شعرية. والأمثولة، بهذا المعنى، هي مسبقًا هيرمينوطيقا، في حين أن الرمز هو قبل - هيرمينوطيقي. واستشهد ريكور بالتأويلات الرواقية للقصص الخرافيةِ أو لأساطير هوميروس وهزيود كمثال لتوضيح وجهة نظره: «[...] لم تكن الحكاية الخرافية إلا ثوبًا، وما إن تتعرَّى حتى تصبح بلا معنى. وفي الحد الأقصى، تقتضي الأمثولة أن يسبِق المعنى الصحيح - المعنى الفلسفي - الحكاية الخرافية التي لم تكن سوى تنكُّر ثان، وغطاء مرمي قصدًا على الحقيقة لتضليل البسطاء. وقناعتي هي أنه يجب أن نفكّر، لا خلف الرموز، وإنما انطلاقًا منها، ووفقًا لها، وأن جوهر الرموز غير قابل لأن يُهدَم، وأن الرموز تُشكِّل العمق الكاشف للكلام الذي يسكن بين البشر؛ وباختصار، الرمز يعطي للتفكير»[66].

على النقيض من التأويل الأمثولي، لا يُعامِل التأويل الخلّاق - الذي دعا إليه ريكور وأشاد به - الرمز على أنه فلسفة متنكِّرة خلف غلاف تخيلي. فالتأويل الخلَّاق يسعى إلى أن يفكِّر بما يكشفه أو يوحي به الرمز. وهذه القدرة الكاشفة التي يحظى بها الرمز هي تفكُّرية وأُنطولوجية، في الوقت نفسه. بكلمات أخرى، يتناول التأويل الخلَّاق، في الآن ذاته، فهم الذات وفهم كينونة الكائنات كلها.

إلى جانب التأويل المجازي أو الأمثولي، فإن الخطر الثاني الذي يحيق بالتأويل يتمثَّل في الغنوصية أو التأويل العرفاني. ورفض ريكور بشدَّةٍ التأويل العرفاني للرموز، واعتبره علمًا دوغمائيًا للأسطورة (Mythologie dogmatique) يقوم على عَقلَنة الرموز وتجميدها على الصعيد التخيلي. ولهذا الخطر خصوصية في مشكلة الشر وفي الرمزية المتعلِّقة بها، لأن رمزية الشر كانت حالة خاصة ومفضَّلة في هيرمينوطيقا ريكور للرموز.

أكد ريكور ضرورة إقصاء هذين النوعين من التأويل (التأويل المجازي والتأويل الغنوصي) من هيرمينوطيقا الرموز، واختار مقاربة معنى الرموز وصياغتها بواسطة التأويل الخلَّاق الذي يسعى إلى التحقُّق ممّا يعبِّر عنه الرمز، ويشير إليه، بخصوص الحقيقة الإنسانية. ولهذا سمّى ريكور إحدى مهمات التأويل الخلّاق

---

(66) Ricœur, «Herméneutique des symboles et réflexion philosophique (I),» p. 295. (ريكور، صراع التأويلات، ص 352).

«الاستنتاج المتعالي (الترنسندنتالي) للرمز» (La Déduction transcendantale du symbole). وفي تسويغه التأويل الخلّاق بوصفه نوعًا من أنواع الاستنتاج المتعالي، يكتب ريكور: «يتكون الاستنتاج المتعالي، بالمعنى الكانطي، من تسويغ مفهوم بإظهار أنه يجعل تأسيس حقل من الموضوعية أمرًا ممكنًا. فإذا كنت أستخدم رموز الانحراف والتشرُّد والأسر كأدوات كاشفة للواقع، وإذا كنت أفكُّ رموز الإنسان انطلاقًا من الرموز الأسطورية للفوضى والاختلاط والسقوط، وباختصار، إذا كنت أُعد - بتوجيه من أسطورة الوجود الشرير - دراسة لتجربة الحرِّية، فيمكن عندها أن أقول بدوري أنني أستنتج - بالمعنى المتعالي للكلمة - رمزية الشر الإنساني»[67].

إن ما يهدف إليه فهم الرموز ليس فكرًا مخبّأ خلف الرموز، وإنما فكر يمكنه الانطلاق من الرموز، ويسعى إلى تفحُّص وتأويل ما تكشفه الرموز وتشير إليه بخصوص الواقع عمومًا، والواقع الإنساني خصوصًا. والسؤال هنا هو: هل يمكن لفهم الرموز، وما تبيّنه، أن يُستخدم لإغناء فهمنا لذاتنا، بحيث يمكننا عندها الحديث عن كوجيتو مؤسّس مُفخّم (Exalté)، على غرار الكوجيتو الديكارتي والفيختي والهوسّرلي؟

عارض ريكور - منذ كتابه **الإرادي واللاإرادي** - التأسُّس الذاتي للذات الفاعلة (L'Autofondation de sujet)، وتحدَّث حينها عن وعي الذات لذاتها، بوصفه مهمة وهدفًا، لأن هذا الوعي لا يمكن أن يكون معطى؛ فما حَرِص ريكور على تأكيده دائمًا هو «أن الذات ليست مركز كلِّ شيء، وأنها ليست سيدة المعنى - فهي تلميذة أو طالبة للمعنى»[68]. وفي الواقع، يبقى الكوجيتو الريكوري - حتى بعد عبوره المراحل الثلاث لفهم الرموز - كوجيتو مهيض الجناح (Brisé)، أو مجروحًا (Blessé) يحاول أن يقف موقفًا وسطيًا بين الكوجيتو المُفخَّم (على النمط الديكارتي مثلًا) والكوجيتو المهان (Humilié) (كما هي حال كوجيتو نيتشه، مثلًا

---

(67) Ricœur, *Philosophie de la volonté II*, p. 486.

(68) Paul Ricœur, «De la volonté à l'acte. Un Entretien de Paul Ricœur avec Carlos Oliveira,» dans: *«Temps et récit» de Paul Ricœur en débat*, [Sous la dir. de] Christian Bouchindhomme et Rainer Rochlitz; contributions de Jean-Pierre Bobillot [et al.], Procope (Paris: Éd. du Cerf, 1990), p. 35. Cet entretien était réalisé à l'université de Munich à l'occasion d'un cycle de conférences sur «ipséité et altérité», pendant le semestre d'hiver 1986-1987.

وخصوصًا)[69]. ولهذا السبب، لم يرضَ ريكور باختزال التأويل الخلاّق والقوة الكاشفة للرموز إلى مجرد استنتاج متعال يقوم بتضخيم فهم الذات أو دورها. فالاقتصار على استخدام التأويل الخلاق - لإغناء فهمنا أو وعينا لذاتنا - سيفضي إلى القول بذات مُفخَّمة، دأب ريكور على رفضها وانتقادها بشكل دائم. وكما قال جان فيليب بيير بحق، في مقالته المهمة عن ريكور، في هذا الشأن: «[الكوجيتو الريكوري] ليس كوجيتو مُفخَّمًا مهمومًا بالأساس الأول، ولا كوجيتو مُهانًا ضائعًا بسبب الهوة الناتجة من نشوئيته (Sa Généalogie)، وإنما هو كوجيتو مجروح منفتح على ما هو مغاير لذاته بذاته. وهذا الكوجيتو ليس مصدَرًا للمعنى كله. لكن العقل الهيرمينوطيقي - ومن دون أن يكون مؤسَّسًا لذاته بذاته - ليس مجرَّدًا، مع ذلك، من القدرة التوضيحية»[70].

برفض التحديد الضيّق لقدرة الرموز الكاشفة، أو لاختزالها إلى مجرد فهم مغترن للذات، جرى تأكيد الوظيفة الأنطولوجية للرمز وللتأويل الخلّاق. وتتعلّق هذه الوظيفة بالصلة بين كينونة الإنسان وكينونة الكائنات الأخرى. فما تكشفه الرموز، وتشير إليه أيضًا، هو كينونة الإنسان في كينونة العالم. وفي هذا السياق، أبرَز ريكور أحد المعاني - المتأثّرة بهايدغر بشدة - لشعار هيرمينوطيقاه للرموز «الرمز يعطي للتفكير». واعتبر أن هذا المعنى يمثّل ثورة كوبرنيكية. وكتب، في هذا الصدد: «الرمز يعطي للتفكير أن الكوجيتو موجود داخل الكينونة، وليس العكس»[71]؛ فالفلسفة الموجَّهة بالرموز تهدف إلى إعداد «مفاهيم وجودانية، أي ليس بنىً للتفكّر فحسب، وإنما بنىً للوجود بوصفه كينونة الإنسان»[72].

(69) الكوجيتو الريكوري مجروحٌ، بسبب تناهي الدازاين، وبسبب أسبقية الكينونة بوصفها «دازاينًا» (بوصفه كائنًا) بالنسبة إلى وعي الذات والتفكير النظري. وبلغت هيرمينوطيقا الذات، عند ريكور، أوجها في الذات عينها كآخر. والاهتمام الأساسي لريكور، في هذا الكتاب، يتمثّل في موضعة أو مَوقَعة الكوجيتو بين الكوجيتو المُفخَّم والكوجيتو المهان.

(70) Jean-Philippe Pierron, «Paul Ricœur, le continuateur endetté (1913-2005),» <http://exchoresis.refer.ga/IMG/pdf/paul_ricœur-2.pdf>, p. 11. نُشرت هذه المقالة في السابق في: Exchorésis, no. 4 (Juillet 2007).

(71) Ricœur, *Philosophie de la volonté II*, p. 486.

(72) المصدر نفسه، ص 487-488.

خامسًا: صراع التأويلات والمراحل الثلاث للطريق الطويلة لهيرمينوطيقا ريكور الفلسفية: الدلالية والتفكّرية والوجودية

تزايد اهتمام ريكور - بعد رمزية الشر - بمراحل فهم الرموز عمومًا، وبالمرحلتين الهيرمينوطيقية والفلسفية خصوصًا. وبدا ذلك واضحًا في كتاب في التفسير: محاولة في فرويد المنشور عام 1965، وفي المقالات التي نشرها في ستينيات القرن الماضي، والتي جُمع معظمها لاحقًا في كتاب صراع التأويلات: دراسات هيرمينوطيقية، الصادر عام 1969. ففي المقالة المهمة المعنونة بـ«الوجود والهيرمينوطيقا» والمنشورة عام 1965، بدأ ريكور بالتنظير لتأسيس الهيرمينوطيقا في الفينومينولوجيا، وتحدث عن ثلاث خطوات لهذا التأسيس: دلالية (سيمانطيقية) وتفكّرية وجودية. ويبيّن ترتيب هذه المراحل عمومًا، وكون المرحلة الوجودية هي المرحلة الأخيرة، ما يعنيه ريكور بالطريق الطويلة؛ فسلوك هذه الطريق يعني أنه ينبغي أن تكون الأنطولوجيا مسبوقة بتناول الأسئلة المنهجية والإبيستمولوجية، وبدراسات لغوية وتفكّرية.

تتضمّن المرحلة الدلالية دراسة معيارية للرموز - تُبين مستويات ظهورها وتحليلها القصدي - والفهم الفينومينولوجي والفهم الهيرمينوطيقي للرموز. والجدير بالملاحظة، في هذه المرحلة، هو أن المنعطف اللغوي الذي بدأ في الفلسفة الريكورية عام 1960 عُزّز ووُطّد بشكل أكبر في الأعوام اللاحقة، ووصل إلى ذروته ابتداءً من سبعينيات القرن الماضي[73]. وفي تأكيد لأهمية الدراسة أو

---

(73) بدأ ريكور مناقشة دراسات علماء اللغة (أمثال إميل بنفنيست (E. Benveniste) ونوام تشومسكي وألغريداس غريماس ولويس هجيلمسلف (L. Hjelmslev)) والإحالة إليها في كتاباته منذ بداية ستينيات القرن الماضي؛ واعتبر اللغة نقطة مركزية تتقاطع فيها البحوث الفلسفية المعاصرة كلها. وكتب في هذا الصدد: «نحن نبحث، في هذه الأيام، عن فلسفة ضخمة للّغة، تأخذ في الحسبان الوظائف المتعدِّدة لفعل الدلالة الإنساني والعلاقات المتبادلة لهذه الوظائف». انظر: Ricœur, *De l'interprétation,* p. 13. (ريكور، في التفسير، ص 14).

لم يدَّع ريكور امتلاك القدرة على وضع هذه الفلسفة الضخمة، بل شكّك في إمكان إعداد هذه الفلسفة بواسطة فيلسوف واحد. ولهذا، قدّم عمله الفلسفي عن فرويد على أنه مساهمة في البحث الفلسفي المتطلّع إلى استكشاف «بعض التمفصلات الرئيسة بين فروع المعرفة ذات العلاقة باللغة». انظر: المصدر نفسه، ص 14.

المرحلة الدلالية أو اللغوية، كتب ريكور: «يُعبِّر كلُّ فهم أُونطيقي أو أُنطولوجي[74] عن نفسه - أولًا ودائمًا - في اللغة»[75]. وأكد ريكور في هذه المقالة وفي كتابه عن فرويد الاعتماد المتبادل والترابط الوثيق بين مفهومي التأويل والرمز، فكتب: «وهكذا يصبح مفهوما التأويل والرمز متلازمين. ويوجد تأويل حيثما يوجد معنى متعدد، وفي التأويل تصبح تعددية المعنى جلية»[76]. ورأى ريكور أن إضافة إلى الدراسة المعيارية للرموز، ينبغي أن تتضمَّن المرحلة الدلالية إحصاءً لأنماط أو أساليب المقاربات أو العمليات الهيرمينوطيقية. ويجب إكمال هذا الإحصاء بتحليل نقدي لتنوع المناهج الهيرمينوطيقية. يسعى هذا التحليل النقدي، في الوقت نفسه، إلى إظهار مشروعية أو صحة كلِّ نسق هيرمينوطيقي أو كلِّ منهج تأويلي، وحدود هذه المشروعية أو الصحة. وبإظهاره هذه الحدود الناتجة من البنية النظرية لكلِّ منهج هيرمينوطيقي، يَنشُد هذا التحليل النقدي «التحضير لممارسة مهمته الأعلى، والتي ستكون القيام بتحكيم حقيقي بين الادعاءات الشمولية لكلِّ واحد من التأويلات»[77].

تهتمُّ المرحلتان التاليتان (المرحلة التفكُّرية والمرحلة الوجودية) بما سبق أن تحدث عنه ريكور عمومًا بخصوص المرحلة الثالثة من الفهم الفلسفي للرموز. وبسبب أو بفضل الموقع المتوسِّط للمرحلة التفكُّرية - بين المرحلتين

---

(74) التمييز بين الأُنطولوجي (Ontologique) - بوصفه يتعلَّق بالكينونة لا بالكائن - والأُونطيقي (Ontique) - بوصفه يحيل، بدايةً أو مباشرةً، إلى الكائن - أساس في الفلسفة الهايدغرية. و«المأخذ» الأساس الذي أخذه هايدغر على الفلسفة الغربية، من أفلاطون إلى نيتشه، هو كونها انشغلت بدراسة الكائن وأهملت دراسة الكينونة. ومن هنا حديث هايدغر عن نسيان الكينونة في الفلسفة الغربية.

(75) Ricœur, «Existence et herméneutique,» p. 15. (ريكور، صراع التأويلات، ص 42).

(76) المصدر نفسه، ص 16-17، وص 44 بالطبعة العربية.

أكد ريكور النقطة ذاتها، في كتابه عن فرويد، حيث يكتب: «في رأينا أن الرمز تعبير ألسني ذو معنى مزدوج يتطلَّب تأويلًا، والتأويل هو عمل الفهم الذي يسعى إلى حلِّ غموض الرمز». انظر: Ricœur, *De l'interprétation*, p. 19. (ريكور، في التفسير، ص 18).

(77) Ricœur, «Existence et herméneutique,» pp. 18-19. (ريكور، صراع التأويلات، ص 46).

الوظيفة النقدية محايثةٌ للهيرمينوطيقا الريكورية في مراحلها المختلفة، إلى درجة تمكِّننا من القول: إن هيرمينوطيقا ريكور تنتمي إلى الهيرمينوطيقا النقدية بامتياز. لكن يجب التنبيه إلى أن النقد الريكوري لا ينشد التقليل من شأن الموضوع المعني بالنقد، وإنما يهدف إلى إظهار حدود نظرية ما أو منهج ما، مع المحافظة على تبيان قيمته ومشروعيته. سنعود لاحقًا إلى هذه النقطة.

الدلالية والوجودية - فإنها تقوم بوظيفة تأمين انتقال الهيرمينوطيقا من المرحلة الأولى الدلالية - المهتمّة بالتحليل اللغوي والنقدي للرموز ولتأويلاتها - إلى المرحلة الأخيرة الأُنطولوجية، التي تشكّل الغاية القصوى للفلسفة الريكورية. والمنشود، على المستوى التفكُّري، هو فهم الذات. ولأن هذا الفهم لا يمكن أن يكون مباشرًا أو غير متوسِّط، فإنه يلجأ إلى الفهم التأويلي للرموز والعلامات. وتعود وظيفة الوساطة التي تقوم بها المرحلة التفكُّرية إلى كونها تربط بين جهدنا للوجود (الأُنطولوجيا) والتعابير (الدلالية) التي تعكس هذا الجهد وهذا الوجود. وهكذا، قام ريكور بإكمال تعريفه السلبي للتفكُّر - الذي يؤكد أن التفكُّر ليس حدسًا - بتعريف إيجابي، يرى فيه أن «التفكُّر هو ملاءمة جهدنا من أجل الوجود، وملاءمة رغبتنا في الكينونة، من خلال الأعمال التي تشهد على هذا الجهد وهذه الرغبة»[78]. وهكذا نجد في فلسفة ريكور ترابطًا وتمفصلًا بين الأنطولوجيا (جهدنا من أجل الوجود ورغبتنا فيه)، والتفكُّر (فهم الذات)، والهيرمينوطيقا (تأويل التعابير التي تعكس هذا الجهد، وهذه الرغبة، وهذا الوجود، وتساعد على تحقيق هذا الفهم). ففهم الذات يقتضي حتمًا تأويل الأعمال التي تعبِّر من خلالها هذه الذات عن نفسها، وفهمها. و«في هذه الذات، يكون لدينا فرصة التعرُّف على موجود ما»[79].

الكوجيتو أو الـ «أنا أكون» هو الحقيقة الأولى ونقطة الانطلاق في الفلسفة الريكورية. ولأن هذا الكوجيتو فارغ ولا يمكن قهره، فهو بحاجة إلى ملئه بتأويلات نقدية تتناول الوعي الزائف الموجود فيه. ومن الرغبة بملء هذا الكوجيتو، والوقوف وقفة نقدية تجاه وعيه الزائف، ينتج الامكان الدائم لتعدُّدية التأويلات والأنماط الهيرمينوطيقية التي تتناول الذات والكينونة. فثمة هيرمينوطيقات تؤوّل الحاضر انطلاقًا من ماضيه، أو من جذره وأصله وما شابه - ونجد أنموذجًا لذلك في التحليل النفسي الفرويدي - وثمة هيرمينوطيقات تؤوّل الكينونة والذات،

---

(78) Paul Ricœur: «Herméneutique des symboles et réflexion philosophique (II),» dans: *Le Conflit*, p. 325. (ريكور، صراع التأويلات، ص 385).

نُشرت هذه المقالة في الأصل تحت عنوان: «Herméneutique et réflexion,» dans: *Demitizzazione e immagine* (Actes du Congrès international, Rome, janvier 1962), Archivio di Filosofia; 32 (Roma: Istituto di studi filosofici, Università, 1962), pp. 19-34.

(79) Ricœur, «Existence et herméneutique,» p. 20. (ريكور، صراع التأويلات، ص 48).

انطلاقًا من نظرة تقدمية نحو غاية ما مُفترَضة - كما هي الحال في فينومينولوجيا هيغل - أو انطلاقًا من النهاية الأخيرة المُفترَضة، كما هي الحال في فينومينولوجيا الدِّين الآخروية (Eschatologique)[80]، أي المتعلِّقة بالنهاية أو الآخرة.

يرى ريكور أن من غير الممكن فصل هذا الاختلاف أو الصراع بين الهيرمينوطيقات المتنافسة عن أُنطولوجيا متضمَّنة أو منخرطة (Impliquée) في هذا الصراع، وتعدُّدية. فهي منخرطة لأن لا يمكن الإمساك بالكينونة أو إدراكها أو تصورها إلّا بوصفها كينونة مؤوَّلة، وليس مطلقًا بوصفها كينونة منفصلة. وينتج هذا الانخراط لأنطولوجيا الفهم، في منهجية التأويل، من الدائرة الهيرمينوطيقية التي لا يمكن تجنُّبها. ولا يمكن لأنطولوجيا الفهم أن تكون أُنطولوجيا موحَّدة، لأنه يمكن للكينونة دائمًا أن تُقال بطرق متعدِّدة. وهكذا، فإن أُنطولوجيا ريكور - التي تشكِّل أفق فلسفته وهدفها - تختلف، بشكل واضح، عن الأُنطولوجيا الهايدغرية. ولتوضيح السمات الرئيسة للأنطولوجيا في فلسفته، واختلافها عن أُنطولوجيا هايدغر، يكتب ريكور: «تبقى أُنطولوجيا الفهم متضمَّنة في منهجية التأويل، وفق «الدائرة الهيرمينوطيقية» الحتمية التي علَّمنا هايدغر نفسه تَقَفِّي أثرها. إضافة إلى ذلك، فإننا في صراع الهيرمينوطيقات المتنافسة فحسب ندرك شيئًا ما من الكينونة المؤولة؛ فالأنطولوجيا الموحَّدة - كحال الهيرمينوطيقا المنفصلة - منيعة على منهجنا. ففي كلِّ مرة، تكتشف كلُّ هيرمينوطيقا وجه الوجود الذي يؤسِّسها كمنهج»[81].

إن صراع الهيرمينوطيقات وتعدُّدية التأويلات هما نتيجة منطقية ومحتومة، لكون «الكينونة يمكن أن تقال بطرائق متعدِّدة»، كما يؤكد ريكور، متابعًا أرسطو في هذا الشأن. فكلُّ نسق هيرمينوطيقي يعكس جانبًا من الكينونة ومن تبعية الذات

---

(80) ينصبُّ اهتمام الدراسة الآخروية (Eschatologique) على دراسة الحادث أو الحوادث الأخيرة التي ستقع في نهاية التاريخ، بالمعنى الدِّيني أو اللاهوتي للنهاية. وهذه الدراسة مرتبطة باللاهوت ارتباطًا وثيقًا. وعلى الرغم من وجود بعض الصلات القوية بين الآخروي والتيليولوجي أو الغائي - من حيث إن الطرفين يفهمان الحاضر والماضي من خلال فهمهما لمستقبل ما - فإن ذلك لا ينفي وجود اختلافات وتمايزات أساسية بينهما. وتكمن أهم هذه الاختلافات والتمايزات في كون الدراسة الآخروية تهتم بما هو أخير أو آخر الحوادث في التاريخ (بألف القصر)، أمَّا الدراسة التيليولوجية فتهتم بالغاية أو بما هو غائي، بغضِّ النظر نسبيًا عن موقعه في سلسلة الحوادث التاريخية.

(81) Ricœur, «Existence et herméneutique,» p. 23. (ريكور، صراع التأويلات، ص 52).

لها. ولهذا، تتَّخذ هذه التبعية أشكالًا متعددة: تيليولوجية، أركيولوجية، آخروية. والأسئلة التي ينبغي طرحها، في هذا السياق، هي: ما هو إمكان مَفْصَلة هذه الطرائق المتعددة من التأويل في هيرمينوطيقا عامة؟ هل يمكن حسم هذا الصراع بين التأويلات المتنافسة؟ هل ثمة مجال لتصور أو لإقامة علاقة تكاملية جدلية بين هذه المناهج التأويلية المتنافسة؟ تكتسي محاولة الإجابة عن هذه التساؤلات أهمية كبيرة في بحث إشكالية المنهج في الهيرمينوطيقا الريكورية، لأن ريكور حاول القيام بوساطة بين الهيرمينوطيقات المتنافسة، على أمل المساهمة في تأسيس هيرمينوطيقا عامة، وسعيًا لدمج التأويلات المتنافسة في التفكُّر الفلسفي.

لتوضيح مشهد صراع التأويلات أو الهيرمينوطيقات – الذي كان الموضوع الرئيس لهيرمينوطيقا الرموز في الستينيات – انكبَّ ريكور على دراسة الهيرمينوطيقات المتعارضة بشكل قطبي ومتطرف. ففي الطرف الأول، هناك هيرمينوطيقا البناء أو إعادة البناء (Herméneutique de la reconstruction)، وهي أساسًا هيرمينوطيقا لاهوتية تنشد إعادة جني المعنى أو استعادته. وفي الطرف الثاني، هناك هيرمينوطيقا التدمير ذات التوجُّه الأركيولوجي، والمؤسَّسة على ممارسة الشُّبهة أو الريبة، ليس تجاه ما يصدر عن الوعي أو الفكر الإنسانيين فحسب، بل أيضًا تجاه هذا الوعي نفسه. ويرى ريكور أن ماركس ونيتشه وفرويد هم «أساتذة للشبهة أو الريبة» بامتياز.

ينتمي المنهج الذي طبَّقه ريكور، ووضع أسسه النظرية في كتاب رمزية الشر بشكل جلي، إلى هيرمينوطيقا إعادة البناء. وسعى لاحقًا إلى مواجهة منهجه الهيرمينوطيقي بالمناهج المخالفة لمنهجه والمتعارضة معه، بشكل كبير. وهكذا انتقلت إشكالية المنهج في الهيرمينوطيقا الريكورية من صياغة وتطبيق منهجها الخاص إلى مواجهة حوارية وصراعية، في الوقت نفسه، مع المناهج الهيرمينوطيقية الأخرى، المختلفة عنها والمخالفة لها. ولم يسعَ ريكور – من وراء هذا الانتقال – إلى مجرد الدفاع عن منهجه الهيرمينوطيقي الخاص، ورفْض المناهج المعارضة له أو المختلفة عنه، بل على العكس من ذلك تمامًا، فهو قام بتأكيد الأهمية الكبيرة والقيمة الإيجابية النسبية لتلك المناهج، وحاول أن يدمجها – ولو بشكل جزئي – في منهجه الهيرمينوطيقي الخاص. ويمكن لنا أيضًا تفسير محاولة ريكور القيام بوساطة بين المناهج الهيرمينوطيقية المتعارضة والمتنافسة، بأطروحته القائلة إن

في هذه الوساطة تحديدًا تكمن مهمة الفلسفة بوصفها فلسفة[82]؛ فهيرمينوطيقا ريكور للرموز والعلامات هي هيرمينوطيقا النزاع أو الصراع[83] بين التأويلات أو الهيرمينوطيقات المتعارضة، من جهة، وهيرمينوطيقا السعي إلى التوفيق النسبي والجزئي بينها، من جهة أخرى. باختصار، الهدف الأساس الذي سعى ريكور إلى تحقيقه - في مرحلة هيرمينوطيقا الرموز والعلامات - هو توضيح مشهد الصراع بين هذه الهيرمينوطيقات، من ناحية أولى، واستكشاف إمكان القيام بوساطة بينها، من ناحية ثانية. وسنحلِّل ونناقش، في الفصلين التاليين، هذه المحاولة الريكورية المزدوجة.

---

(82) أكد ريكور هذه النقطة في مناسبات عدة، وسنقوم لاحقًا بمناقشة هذه النقطة بالتفصيل.

(83) اعتبر ريكور أن سمة الصراع أو النزاع (Le Conflit) لها طابع أو جذر أُنطولوجي. وبدا ذلك واضحًا منذ بحوثه في فلسفة الإرادة، أي حتى قبل أن يصبح الصراع بين التأويلات أو الهيرمينوطيقات هو الموضوع الرئيس لفلسفته في الستينيات. وقد كتب ريكور، آنذاك: «ينتج الصراع عن البنية الأكثر أصالة للإنسان؛ فالموضوع هو تركيب، أمّا الأنا فهي صراع». انظر: Ricœur, *Philosophie de la volonté II*, p. 148.

في تأكيد مركزية فكرة الصراع في فلسفة ريكور عمومًا، وفي هيرمينوطيقاه خصوصًا، كتب تلميذه، المفكِّر الإيطالي دومينيك جيرفولوينو: «الهيرمينوطيقا الريكورية مميزة من خلال موضوع «صراع التأويلات» ومن خلال «توترها» الخاص بين أنماط متنوعة ومتعارضة، لأن مفهوم ريكور لذات التأويل هو مسبقًا مفهوم صراعي و«متوتر»؛ فالذات متوترة وقلقة ومقسومة إلى ثنائية، ويجب عليها أن تخسر نفسها من أجل أن تجد نفسها من جديد، وعليها أن تخرج من ذاتها وتتفتح على الآخر، مع أنها مدفوعة لأن تنطوي على ذاتها نفسها، وأن تعلن نفسها مكتفية بذاتها. والإرادة مدعوة لأن تأخذ بذاتها وعلى عاتقها اللاإرادي، وتتلاءم معه، وتعترف بأنها ذات حرِّيةٍ متناهية تهددها باستمرار «عنجهيةُ» العواطف، وهي مثقلة بتهديد الدمار الشامل في مواجهة لاإرادي منظور إليه كاستحالة مطلقة، وكرفض ويأس أنطولوجي. وتخفي هيرمينوطيقا الصراع في داخلها سرَّ صراع الهيرمينوطيقات: وهكذا، يبدو، مرة أخرى، أن الكوجيتو، في تمامه وفي دلالته، هو المركز والقلب الخفي لمشروع ريكور الفلسفي». انظر: Domenico Jervolino, *Paul Ricœur, une herméneutique de la condition humaine*, Philo (Paris: Ellipses, 2002), p. 22.

إضافة إلى ذلك، اعتبر ريكور أن الصراع هو من طبيعة الفعل الإنساني، على المستوى الاجتماعي والاقتصادي والسياسي... إلخ، وكتب في هذا الصدد: «[...] الصراع بنية للفعل الإنساني. وينبغي ألّا نحلم بحياة هادئة، بشكل طبيعي. فالمجتمع ليس جنَّة عدن، ويجب علينا أن نأخذ على عاتقنا صراعاتنا، كما تُعلِّمنا التراجيديا الإغريقية، حيث نرى ظهور صراعات بين البشر والآلهة، بين الأطفال والمسنين، بين الأخوة والأخوات... في التراجيديا الإغريقية، يستدعي مشهدُ النكبة الحكمةَ العملية». انظر: «Pour une éthique du compromis,» Interview de Paul Ricœur, Propos recueillis par Jean-Marie Muller et François Vaillant, publiés par la revue *Alternatives Non Violentes*, no. 80 (Octobre 1991), pp. 2-7. Disponible [en ligne] sur: <http://www.fondsricœur.fr/uploads/medias/articles_pr/pour-une-ethique-du-compromis.pdf>.

الفصل الثاني

الصراع المنهجي
في التحليل النفسي الفرويدي وانطلاقًا منه
تأويل وتفسير تيليولوجيا وأركيولوجيا

نخصِّص هذا الفصل، والفصل الذي يليه، لتناول النقطة المحورية في إشكالية المنهج في هيرمينوطيقا بول ريكور للرموز والعلامات، أي لصراع التأويلات أو الهيرمينوطيقات وإمكان التوفيق بينها، إلى درجة جزئية ونسبية على الأقل. ولتوضيح رؤية ريكور لهذا الصراع المنهجي، سنركِّز في هذا الفصل على قراءة ريكور لفرويد وتأويله له. صحيح أن صراع التأويلات - وفقًا لرؤية ريكور له - يتجاوز مواجهة هيرمينوطيقا ريكور مع التحليل النفسي الفرويدي، لكنَّنا نعتبر أن هذه المواجهة تكتسي قيمة أنموذجية، في هذا المجال. وتعير قراءة ريكور لفرويد انتباهًا خاصًا إلى مسألة الصراع أو الاختلاف - في منهج التحليل النفسي - بين الفهم أو التأويل الهيرمينوطيقي والتفسير الطاقي، وإلى محاولة إظهار التكامل بينهما. وكان تأسيس هذا التمفصل الجدلي بين الفهم والتفسير - أكان في الهيرمينوطيقا أم في العلوم الإنسانية والاجتماعية - أهمَّ الموضوعات المنهجية التي انشغلت بها الهيرمينوطيقا الريكورية، ابتداءً من سبعينيات القرن الماضي. وتُظهر قراءة ريكور لفرويد أن هذا الانشغال المنهجي لم يكن غائبًا في فترة هيرمينوطيقا الرموز والعلامات. وأكد ريكور - منذ عام 1952، في مقالة «الموضوعية والذاتية في علم التاريخ» والمنشورة لاحقًا في كتاب التاريخ

والحقيقة[1]- أن التكامل بين هاتين المقاربتين (التفسير والفهم) يشكّل المنهج الخاص والملائم للعلوم الإنسانية والاجتماعية.

يذهب التأويل الريكوري للتحليل النفسي الفرويدي إلى ما وراء الجدل بين الفهم والتفسير، ويتناول بشكل رئيس التعارض الأكثر قطبية وجذرية في الصراع بين الهيرمينوطيقات: الصراع بين الأركيولوجيا والتيليولوجيا. وتُظهِر الاستعادة التفكُّرية للتحليل النفسي الفرويدي (أي التفكير في هذا التحليل بواسطة مفاهيم ومنطلقات وغايات غريبة عليه، بمعنى ما، وهي - في حالة تأويل ريكور لفرويد - مستحضرة أو مجلوبة من الفلسفة التفكُّرية) منذ البداية، أنه يمكن إنزال التحليل النفسي الفرويدي بمنزلة أركيولوجيا. وستجري، بشكل موقَّت، معارضة هذه الأركيولوجيا بشكل جذري مع التيليولوجيا الهيغلية. وعلى الرغم من هذا التعارض الجذري، سعى ريكور إلى إظهار إمكان وضرورة إقامة علاقة جدلية بين الأركيولوجيا الفرويدية والتيليولوجيا الهيغلية، وضمن كلٍّ واحدة منهما، على حدة أيضًا. ويرتبط هذا الإمكان وتلك الضرورة بواقعة أن التيليولوجيا الهيغلية تشتمل ضمنيًا على أركيولوجيا، وأن الأركيولوجيا الفرويدية تحتوي على تيليولوجيا ضمنية. وتنطلق محاولة ريكور المساهمة في تأسيس هيرمينوطيقا عامة للرموز من هذا الجدل بين الأركيولوجيا والتيليولوجيا. وستشكّل هذه المحاولة موضوع الفصل الثالث من هذا الكتاب.

كان تأويل ريكور لفرويد فرصة سنحت للأول كي يطبّق منهجه الهيرمينوطيقي في قراءة فرويد وتأويله، من جهة، ولمواجهة هذا المنهج البنائي والاسترجاعي بالمنهج الفرويدي الاختزالي، من جهة أخرى. والمنشود من هذه المواجهة هو تحويل هذا التعارض أو التضادّ الخارجي - بين نسقين أو منهجين هيرمينوطيقيين مختلفين - إلى علاقة جدلية، داخلية وخارجية، في الوقت نفسه؛ أي ضمن المنهج الواحد، وبين هذين المنهجين. وهكذا يسعى المنهج الريكوري إلى التشكُّل من خلال التمفصل والترابط والتكامل بين هيرمينوطيقا الارتياب أو

(1) Paul Ricœur, «Objectivité et subjectivité en histoire,» dans: *Histoire et Vérité*, 3ème éd. augm., Esprit (Paris: Éd. du Seuil, 1967), pp. 27-50. كانت هذه المقالة نصّ رسالة إلى: Journées pédagogiques de coordination entre l'enseignement de la philosophie et celui de l'histoire (Sèvres, Centre international d'Études pédagogiques, Décembre 1952).

الشبهة وهيرمينوطيقا الإيمان[2]. وسنرى - خلال الفصلين التاليين - إلى أي حدٍّ نجح ريكور في إقامة جدل بين المناهج الهيرمينوطيقية المتنافسة، وفي قلب كلٍّ منها - في الوقت نفسه - بما في ذلك المنهج الهيرمينوطيقي لريكور نفسه.

أولًا: التحليل النفسي الفرويدي وهيرمينوطيقا التدمير

بيّنا سابقًا أن المرحلة الدلالية في الهيرمينوطيقا الفلسفية الريكورية تقتضي إجراء إحصاء أو تعداد لأنماط المناهج أو العمليات الهيرمينوطيقية. واعترف ريكور بأنه عاجز بمفرده عن القيام بهذا الإحصاء، بطريقة كاملة ومُرْضية. هذا العجز ناجم عن كثرة الأنماط والمناهج الهيرمينوطيقية وتعقُّدها. ولهذا، رأى ريكور أن من الملائم - بدلًا من القيام بهذا الإحصاء الكامل، وفي الطريق إلى تحقيقه - الانطلاق من الاختلافات أو التعارضات الهيرمينوطيقية الأكثر جذرية وتطرُّفًا. ويتمثَّل الصراع - الذي اهتمَّ ريكور بإيضاح معالمه وبالبحث عن حلٍّ جدلي له - في التعارض بين الهيرمينوطيقا الساعية إلى استعادة المعنى أو إحيائه أو جنيه مجدَّدًا (La Récollection du sens)، وهيرمينوطيقا الارتياب أو الشبهة. كما بيّنا سابقًا، السمات الرئيسة لهيرمينوطيقا استعادة المعنى التي طبَّقها ريكور ونظَّر لها، ابتداءً من كتابه رمزية الشر. وتتضمَّن هذه الهيرمينوطيقا عند ريكور - كما رأينا - ثلاث مراحل: فينومينولوجية وهيرمينوطيقية وفلسفية (تفكُّرية ووجودية). وعلى العكس من «الارتياب» السائد في مختلف أشكال هيرمينوطيقا التدمير (Les Herméneutiques de destruction)، فإن المُفترَض مسبقًا، في هيرمينوطيقا البناء، هو الإيمان والاعتقاد والثقة في أن المعنى معطى مسبقًا عن طريق الرمز. لكن هذا المعنى ليس معطى إلا من أجل التفكير فيه، والتفكير انطلاقًا منه. واعتبر ريكور فينومينولوجيا الدِّين - بالمعنى العام للكلمة - أحد أهمِّ الممثلين الأنموذجيين

---

(2) أعلن ريكور صراحة - في كتابه عن فرويد - أن المشكلة التي دفعته، في الأصل، إلى كتابة هذا العمل هي «النزاع - في نفسي وخارج نفسي في الثقافة المعاصرة - بين هيرمينوطيقا تسعى إلى تبسيط الدِّين وتحرير الناس منه، وهيرمينوطيقا تحاول أن تستعيد، في رموز الإيمان، استجوابًا ممكنًا، رسالة دينية». انظر: Paul Ricœur, *De l'interprétation: Essai sur Freud*, L'Ordre philosophique (Paris: Éd. du Seuil, 2006), p. 361. (بول ريكور، في التفسير: محاولة في فرويد، ترجمة وجيه أسعد (دمشق: أطلس للنشر والتوزيع، 2003)، ص 289).

لهيرمينوطيقا جني المعنى مجدَّدًا أو إحيائه. ومُيِّزت ثلاثة افتراضات أساسية مسبقة في فينومينولوجيا الدِّين. وتُشكِّل هذه الافتراضات معًا ما سمّاه ريكور «الفلسفة الضمنية» لهذه الفينومينولوجيا.

يكمن الافتراض الأول في القول إن الرموز الدِّينية - مثلها مثل الطقوس والشعائر والأساطير - تتضمَّن قصدًا ما أو موضوعًا منشودًا، تعمل فينومينولوجيا الدِّين على إحيائه أو استرجاعه. وترى فينومينولوجيا الدِّين أن هذا الإحياء يمكن أن يتمَّ عن طريق وصف يريد أن يكون حياديًا (Neutre). ويختلف هذا الوصف الفينومينولوجي عن التفسير الذي يعمل على اختزال الظاهرة الدِّينية إلى أسبابها أو وظائفها وما شابه. وينتج الحياد في هذا الوصف من كون سؤال الحقيقة - الاعتقاد مُعلَّقًا أو موضوعًا بين قوسين في هذا المستوى. ويظهر الإيمان الذي يميز هذه الهيرمينوطيقا في ما سمّاه ريكور بـ «الانشغال أو الانهمام بالموضوع» (Le Souci de l'objet)، بمعنى أن التحليل أو الوصف الفينومينولوجي يبحث عن إدراك الموضوع القصدي للرموز أو فهمه. وللتمييز بين الوصف الموسِّع (Description amplifiante) والوصف الاختزالي، يكتب ريكور: «نحن نختزل، عندما نفسِّر بالأسباب (النفسية، الاجتماعية... إلخ)، بالتكوين (الفردي، التاريخي... إلخ)، بالوظيفة (الفعلية، الأيديولوجية... إلخ). ونحن نصف، عندما نستخلص (القصد الذاتي «Noétique») وملازمه (القصد الموضوعي «Noématique»): الشيء المنشود، الموضوع الضمني في الطقس، وفي الأسطورة، وفي الاعتقاد»[3].

بطرح سؤال الحقيقة - الاعتقاد، يتمُّ الدخول في الدائرة الهيرمينوطيقية بين الاعتقاد والفهم. وتتَّضح هذه الدائرة من خلال الأطروحة القائلة إن المعنى معطى مسبقًا، لكنَّه لا يمكن أن يكون معطى بطريقة مباشرة؛ ولهذا ينبغي فهم الرمز من أجل تأسيس الاعتقاد. والاعتقاد أو الإيمان الناتج من هذا الفهم اعتقاد بَعد نقدي (Post-Critique). ويظهر الاعتقاد الأولي في فينومينولوجيا الدِّين كانتظار ويقين وثقة في أن هناك شيئًا ما، أشبه برسالة دينية، ينشدها الرمز وموجَّهة إلي. والاعتقاد بوجود هذه الرسالة هو الذي يبعث الحياة في بحوث فينومينولوجيا الدِّين. ولهذا السبب، لا نستطيع البقاء في مستوى الحياد الفينومينولوجي؛ فعلى النقيض من

---

(3) Ricœur, *De l'interprétation*, p. 39. (ريكور، في التفسير، ص 289).

الرموز التقنية التي يمكن أن تكون فارغة أو مجرَّد وحدات أو موضوعات حساب، تكون اللغة - في الرمزية الدِّينية - مرتبطة بمعنى مزدوج لكلمة ارتباط: فهي مرتبطة بـ...، ومرتبطة بواسطة...، فـ «من جهة أولى، المقدَّس مرتبط بدلالاته الأولية، الحَرفية، المحسوسة، وهذا ما يصنع كتامته؛ ومن جهة ثانية، الدلالة الحَرفية مرتبطة بواسطة المعنى الرمزي الذي يسكن فيها. وهذا ما سمّيته القدرة الكاشفة للرمز، والتي تصنع قوته على الرغم من كتامته»[4]. ويأتي امتلاء اللغة وغناها من هذا الترابط بين المعنى الحرفي والمعنى الرمزي.

يقوم الافتراض المسبق الثاني للفينومينولوجيا إذًا على التسليم بوجود حقيقة للرموز الدِّينية. فالوصول إلى غنى اللغة الرمزية وقصدها الدالّ وامتلائها بالمعنى، يشكّل حقيقة هذه الرموز، بالمعنى الفينومينولوجي - المختلف عن المعنى الوضعي المنطقي ومعاييره التجريبية - للحقيقة. بكلمات أخرى، يعني العثور، أو بالأحرى إعادة العثور، على الغنى والامتلاء الدالّ في الرموز الدِّينية فهم حقيقة هذه الرموز أو إدراكها.

أمّا الافتراض المسبق الثالث لفينومينولوجيا الدِّين أو الإيمان، فينص على وجود حمولة أُنطولوجية في الموضوع المنشود أو المقصود بواسطة الرمز. ويتوجَّه رفض هيرمينوطيقا الريبة لفينومينولوجيا الدِّين، بشكل خاص، إلى هذا الاعتقاد بوجود ما يشبه التبليغ أو الرسالة الدِّينية، والتي يمكن الكشف عنها، والوصول إليها، بواسطة تأويل الرموز. فهيرمينوطيقا الريبة تنطوي على اعتقاد مفاده أن لا طائل من محاولة استعادة أو إحياء مثل هذا المعنى للرموز الدِّينية - والمتمثِّل في رسالة دينية، وفقًا لفينومينولوجيا الدِّين - لأن لا وجود له أصلًا. وفي المقابل، تقول هيرمينوطيقا إحياء المعنى بضرورة الانتقال من مجرد التحليل الوصفي «الحيادي» للموضوع المدروس (الرموز الدِّينية) إلى فهم فلسفي يكون إنصاتًا أو إصغاءً لما يمكن أن تُفصح عنه الرموز. ويعني الإنصات أن نكون متلهِّفين ومهتمّين، ومُستنطَقين بواسطة الشيء المنشود عن طريق الرمز. ولتوضيح هذا الافتراض، وما ينطوي عليه الرمز من حمولة أنطولوجية، استعان ريكور بأنطولوجيا الفهم عند هايدغر: «الانشغال بالموضوع في نقطتنا الأولى،

---

(4) Ricœur, *De l'interprétation*, p. 41. (ريكور، في التفسير، ص 36).

والانشغال بامتلاء الرموز في نقطتنا الثانية، يشيران مسبقًا إلى الفهم الأنطولوجي الذي يبلغ ذروته في فلسفة اللغة التي قدَّمها هايدغر. ووفقًا لهذه الفلسفة، الرموز هي كلام الكينونة. [...] وبهذا المعنى، فإن الفلسفة الضمنية لفينومينولوجيا الدِّين تجديد لنظرية التذكُّر. ويقتضي الاهتمام الحديث بالرموز اتصالًا جديدًا مع المقدَّس [...]»[5].

سنعود لاحقًا – في الفصل الثالث – إلى مناقشة التعارض الجذري والقطبي بين الافتراضات المسبقة لفينومينولوجيا الدِّين – من حيث هي هيرمينوطيقا للإيمان تسعى إلى إعادة جني المعنى مجددًا – وفرضيات عمل التحليل النفسي الفرويدي من حيث هي هيرمينوطيقا للارتياب أو الشبهة، المتعلِّقة بالظاهرة الدِّينية. لكن ينبغي لنا، قبل ذلك، أن نبيّن الملامح الأساسية التي تميز هيرمينوطيقا الارتياب، التي تسمح بأن نجمع في ظلِّها بين فلاسفة مختلفين ومتعارضين كثيرًا في توجُّهاتهم وأفكارهم: ماركس ونيتشه وفرويد. وما يشترك فيه هؤلاء الفلاسفة هو رفضهم للافتراضات المسبقة الثلاثة لفينومينولوجيا الدِّين: أولية الموضوع والانشغال به، والانشغال بامتلاء اللغة، والبحث عن حمولتها الأنطولوجية.

تنبع الأهمية الكبيرة التي أولاها ريكور لهؤلاء الفلاسفة الكبار – بوصفهم شُرَّاحًا للإنسان الحديث – من تبنّيهم الأطروحة القائلة إن وعي الإنسان هو، في البداية، وعي زائف ومشوَّه. ومن الواضح أن هؤلاء الفلاسفة الثلاثة كانوا أكثر جذرية من ديكارت، لأن الشك الديكارتي موجَّه إلى وعي الأشياء لا إلى الوعي نفسه. فنحن ننتقل – مع مدرسة الشبهة والارتياب – من شكٍّ ينصبُّ على الأشياء أو الأفكار التي نعيها ونفكِّر فيها وبها، إلى شكٍّ بالوعي ذاته. وما عاد هناك توافق بين المعنى ووعي المعنى، لأن الوعي ما عاد مصدرًا للمعنى أو أصلًا له. وعلى هذا الأساس، وجَّه هؤلاء الفلاسفة، كلٌّ بطريقته الخاصة، نقدًا شديدًا إلى ما اعتبروه وَهْم الوعي المباشر للذات بذاتها؛ وأكدوا ضرورة القيام بنقد تدميري لأوهام الوعي وأكاذيبه. وهذا العمل الهدَّام ليس إلا وجهًا من وجوه مشروعهم الهادف

---

(5) Paul Ricœur: «Herméneutique des symboles et réflexion philosophique (II),» dans: *Le Conflit des interprétations: Essais d'herméneutique*, L'Ordre philosophique (Paris: Éd. du Seuil, 1969), p. 315. (بول ريكور، صراع التأويلات: دراسات هيرمينوطيقية، ترجمة منذر عياشي؛ مراجعة جورج زيناتي (بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، 2005)، ص 46).

إلى إعادة بناء الوعي والمعنى والحقيقة من جديد. وللوصول إلى هذه الحقيقة وهذا الوعي بعد - النقدي، ابتكر كلٌّ واحد من هؤلاء الفلاسفة هيرمينوطيقاه الخاصة به، التي - بتدميرها أكاذيب الوعي وأوهامه - تعتبر أن مهمَّتها الأساسية تكمن في الكشف عن الحقيقة المحجوبة والكامنة، ورفع الحجاب عنها. وفي شرحه لهذه النقطة الأساسية المشتركة بين من سمّاهم «معلّمي الارتياب»، كتب ريكور: «الأساس هو أن هؤلاء الثلاثة أوجدوا، بالوسائل المتوافرة أي مع أحكام عصرهم المسبقة وضدها، علمًا وسيطًا للمعنى، لا يمكن ردّه إلى الوعي المباشر للمعنى. وقد حاول ثلاثتهم، على دروب مختلفة، أن يجعلوا طرقهم «الشعورية» في فك رموز المعنى موافقةً لـ العمل «اللاشعوري» للترميز الذي كانوا يعزونه إلى إرادة الاقتدار، والكينونة الاجتماعية، والحياة النفسية اللاشعورية. فلكلِّ حيلةٍ حيلةٌ ونصف حيلة»[6].

إن ما تنشده مدرسة الشبهة والارتياب إذًا ليس تدمير الوعي، من حيث هو كذلك، على العكس من ذلك تمامًا، فتدمير الوعي المباشر الزائف وأكاذيبه وتشوهاته يهدف بالتحديد إلى توسيع الوعي. وباختصار، ترى مدرسة الارتياب أن الوعي بمجمله زائف ومشوَّه؛ ومن هنا تأتي ضرورة الكشف عن هذا الزيف وهذه الأوهام، والعمل على تخليص الوعي وتحريره منها.

كانت أعمال فرويد (أحد أساتذة الارتياب) من أهم موضوعات الهيرمينوطيقا الريكورية عمومًا، وفي فترة هيرمينوطيقا الرموز خصوصًا. وكرَّس ريكور قراءة منظَّمة لأعمال فرويد، أفضت إلى إصدار عمله الضخم في التفسير: **محاولة في فرويد**[7] عام 1965. وبمواجهته مع فرويد، وضع ريكور هيرمينوطيقا الإيمان -

---

(6) Ricœur, *De l'interprétation*, p. 44. (ريكور، في التفسير، ص 36).

(7) وصف ميشيل هنري هذا العمل بأنه «أحد أفضل الأعمال التي نمتلكها اليوم عن التحليل النفسي». Michel Henry, «Ricœur et Freud: Entre psychanalyse et phénoménologie,» dans: *Paul Ricœur: Les Métamorphoses de la raison herméneutique*, Actes du colloque de Cerisy-la-Salle, 1er-11 Août 1988; sous la dir. de Jean Greisch et Richard Kearney, Passages (Paris: Les Éd. du Cerf, 1991), p. 127-143.

كما اعتبر فينيسيو بوساكشي أن حوار ريكور مع فرويد «حوار معقَّد بين تراث فلسفي وتراث علمي، وأحد أغنى وأكثف الحوارات التي جرت في هذا المضمار». انظر: Vinicio Busacchi, «Le Désir, l'identité, l'autre. La Psychanalyse chez Paul Ricœur Après l'Essai sur Freud,» dans: Paul Ricœur, *Écrits et conférences I: Autour de la psychanalyse*, Textes rassemblés et préparés par Catherine =

التي ينتمي إليها - وجهًا لوجه مع هيرمينوطيقا الارتياب لدى فرويد. وسمح هذا التحول نحو صراع الهيرمينوطيقات لريكور بتوسيع هيرمينوطيقا الرموز لديه. فهذه الهيرمينوطيقا كانت - في رمزية الشر - تركِّز على الرمز فحسب، من حيث إنه علامة ذات معنى مزدوج. لكن، مع كتابه عن فرويد، أصبحت العلامات كلها عمومًا - بما في ذلك الرموز طبعًا - موضوع الهيرمينوطيقا الريكورية[8]. وهذا التحول في موضوع الهيرمينوطيقا الريكورية ومهمَّتها ناتج، بشكل أساس، عن لقاء هذه الهيرمينوطيقا مع التحليل النفسي الفرويدي من جهة أولى، ومع الاتجاه البنيوي الذي كان سائدًا في تلك الفترة، من جهة ثانية.

ينقسم كتاب ريكور عن فرويد ثلاثة أقسام رئيسة: المرحلة الإبيستمولوجية (قراءة)، والمرحلة التفكُّرية (تأويل)[9]، والمرحلة الجدلية التي تحاول مَفْصَلة

= Goldenstein et Jean-Louis Schlegel; avec le concours de Mireille Delbraccio; présentation par Jean-Louis Schlegel; postface par Vinicio Busacchi, La Couleur des idées (Paris: Éd. du Seuil, 2008), pp. 303-317. La citation, p. 303. إن النصوص المجموعة في هذا الكتاب موجودة أيضًا في: <http://www.fondsricœur.fr/index.php?m=54&dev=&lang=fr&rub=3&ssrub>.

(8) في شرح هذا التغير أو التحول في موضوع هيرمينوطيقاه، يكتب ريكور: «نلاحظ مع ذلك أن هيرمينوطيقاي ظلت - إبان الستينيات - متمركزة على الرموز، في حين أن الرموز بقيت معرَّفة بالبنية الدلالية لازدواج المعنى. وتطلَّب استقبال أكثر اتساعًا للتحليل البنيوي معالجة «موضوعية» لـ جميع أنساق العلامات، في ما يتجاوز خصوصية الرموز. وكان يجب أن يتمخض عن ذلك إعادة تعريف مهمة الهيرمينوطيقا، وإعادة تنقيح، أكثر اكتمالًا، لفلسفتي التفكُّرية. وجرت أول محاولة للنظر في إعادة التنقيح هذه في عملي عن التحليل النفسي في التفسير: محاولة في فرويد (1965)». انظر: Paul Ricœur, *Réflexion faite: Autobiographie intellectuelle*, Philosophie (Paris: Éd. Esprit, 1995), p. 34.

(بول ريكور، بعد طول تأمل، ترجمة فؤاد مليت؛ مراجعة وتقديم عمر مهيبل (الجزائر؛ المغرب؛ بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون؛ منشورات الاختلاف؛ المركز الثقافي العربي، 2006)، ص 55).

(9) يمكن لهذا التقسيم الإشكالي أن يكون موضع نقاش ومجادلة، حتى من قِبل ريكور نفسه. فالقراءة عند ريكور تأويل بمعنى ما، كما أن التأويل يتمُّ عن طريق القراءة، في حالة النصوص المكتوبة، وهذه هي حال أعمال فرويد المؤوَّلة والمقروءة هنا. لكن، يمكن التمييز في هذا السياق نسبيًا بين هاتين العمليتين: فقراءة عمل ما هي محاولة فهم هذا العمل من خلال العمل نفسه، أو من داخله؛ من خلال مصطلحاته وأفكاره ومنهجه ومنطلقاته أو أسسه النظرية وأدواته المنهجية... إلخ. إنها إعادة بناء أفكار هذا العمل، من دون إضافة أو استحضار أي أفكار غريبة عليه. فالقراءة بهذا المعنى تعني تعليق قناعاتنا الخاصة، قدر الإمكان، ووضعها بين قوسين، ومحاولة فهم ما الذي يريد الكاتب أو بالأحرى النصُّ قوله. وفي المقابل، يقوم تأويل خطاب ما على إعادة التفكير في هذا الخطاب وأفكاره، بواسطة خطاب آخر، يتضمَّن فكرًا مختلفًا، ويحدث هذا مثلًا حين نحاول دراسة النصوص العلمية من منظور أدبي أو فلسفي. وحاول ريكور - في دراسته لفرويد - أن يبيّن المعنى الذي يعتقد أن نصوص فرويد تقوله، أو =

بعض التناقضات الأساسية التي تظهرها أو تقيمها المرحلتان السابقتان. وتسعى القراءة الريكورية إلى إظهار أن الخطاب الفرويدي[10] خطاب مختلط يتضمَّن، في آن واحد، عالمين من الخطاب: خطاب الهيرمينوطيقا عن المعنى والتأويل، وخطاب علم الطاقة والبيولوجيا عن الطاقة وحركتها. وفي تأويله لفرويد، عمل ريكور على القيام باستعادةٍ تفكُّرية للخطاب الفرويدي، بحيث يفهمها ويفهم نفسه،

= تريد قوله؛ في حين يتضمَّن تأويل ريكور لفرويد دراسة للخطاب الفرويدي انطلاقًا من مفاهيم وأفكار غريبة على التحليل النفسي الفرويدي: مفاهيم وأفكار الفلسفة التفكُّرية. وباختصار، في القراءة، نبقى في العمل أو داخله، محاولين فهم وإدراك ما يريد هذا العمل قوله، في حين أننا، في التأويل، نخرج من هذا العمل، محاولين التفكير انطلاقًا منه وضمن خطاب يتضمن فكرًا مختلفًا عنه أو مخالفًا له بمعنى ما، نسبي وجزئي. وللتمييز بين قراءته لفرويد وتأويله الفلسفي له، يكتب ريكور: «إن قراءة فرويد عمل لمؤرخ الفلسفة: فهي لا تطرح مشكلات تختلف عن تلك التي تصادفها قراءة أفلاطون وديكارت وكانط، ويمكنها أن تدَّعي النوع نفسه من الموضوعية التي تدَّعيها تلك القراءات الأخرى. أمَّا التأويل الفلسفي لفرويد، فهو عمل الفيلسوف. ويفترض هذا التأويل مسبقًا وجود قراءة تدَّعي الموضوعية، لكنَّه يتخذ موقفًا إزاء هذا العمل. وإلى إعادة البناء المعمارية للعمل المقروء، يضيف التأويل استعادة هذا العمل في خطاب آخر، خطاب الفلسفة التي تفكِّر انطلاقًا من فرويد، أي بعده، ومعه، وضده». انظر: Paul Ricœur: «Une Interprétation philosophique de Freud,» dans: *Le Conflit*, p. 160. (ريكور، صراع التأويلات، ص 204).

(10) كان استخدام ريكور لهذا التعبير (الخطاب الفرويدي) موضع رفض جاك سيدا، المختصّ بالتحليل النفسي الذي كتب، في هذا الصدد: «لا يوجد «خطاب» فرويدي. وتحيل كلمة «خطاب» بشدَّة إلى الحقل الفلسفي كشيء منظَّم ومركَّب بمنطق داخلي، وهذا الأمر لا نجده مطلقًا في التحليل النفسي». انظر: Jacques Sédat, «Ricœur, Freud et la démarche psychanalytique,» dans: *Paul Ricœur et les sciences humaines*, Sous la direction de Christian Delacroix, François Dosse et Patrick Garcia, Armillaire (Paris: La Découverte, 2007), p. 101.

لكنَّنا نعتقد أن ريكور برَّر، إلى درجة كبيرة من المعقولية، استخدام هذا المصطلح، ويبدو ذلك في تفسيره وجهة نظره القائلة إن الأعمال الفرويدية يمكن أن تُقرأ وتؤوَّل مثلها مثل الأعمال الفلسفية لأي فيلسوف: «لا تطرح قراءة فرويد أي مشكلة تختلف عن تلك التي تصادفها قراءة أفلاطون وديكارت وكانط، وهي تستطيع أن تدَّعي النوع نفسه من الموضوعية. لماذا؟ بادئ ذي بدء، لأن فرويد كتب عملًا ليس موجهًا إلى تلاميذه أو زملائه أو مرضاه، وإنما إلينا جميعًا؛ فبإلقائه المحاضرات ونشر الكتب، قبل أن يضعه قراؤه ومستمعوه في حقل النقاش نفسه الذي يوجد فيه الفلاسفة [...]. هل أضيف حجَّة أكثر حسمًا أيضًا؟ إن فرويد هو من جاء إلى أرضنا. كيف؟ لأن موضوع بحثه [...] هو الرغبة في علاقة متصارعة، إلى درجة كبيرةٍ أو صغيرة، مع عالم الثقافة، ومع أبٍّ وأمٍّ، ومع سلطات، ومع الأوامر والنواهي، ومع أعمال الفن وأهداف اجتماعية، وأوثان. ولهذا، عندما كتب فرويد عن الفنِّ والأخلاق والدِّين [...]، أقام علمه وممارسته فورًا في نقطة تمفصل الرغبة والثقافة». Ricœur, «Une Interprétation philosophique,» p. 163. (ريكور، صراع التأويلات، ص 207-208).

انطلاقًا من مفهومي الفلسفة التفكُّرية: مفهوم الأركيولوجيا ومفهوم التيليولوجيا. وتتمثّل المرحلة التفكُّرية في محاولة مَفْصَلة التحليل النفسي الفرويدي - بوصفه أركيولوجيا للذات - مع تيليولوجيا الفينومينولوجيا الهيغلية للروح. وتقوم هذه المحاولة على إظهار أن كلًّ واحد من هذين الفرعين المعرفيين يحوي الآخر، بطريقة ضمنية وجزئية: فمن جهة، يتضمَّن التحليل النفسي الفرويدي - بصفته أركيولوجيا صريحة - تيليولوجيا ضمنية؛ ومن جهة أخرى، تحوي الفينومينولوجيا الهيغلية - بوصفها تيليولوجيا صريحة - على أركيولوجيا ضمنية. فما أراد ريكور إظهاره هو أن الجدل بين الأركيولوجيا والتيليولوجيا لا يوجد فقط بين التحليل النفسي الفرويدي والفينومينولوجيا الهيغلية فحسب، وإنما هو موجود أيضًا في باطن أو داخل كلٍّ واحد من هذين الفكرين.

ثانيًا: التمفصل بين التأويل الهيرمينوطيقي والتفسير الطاقي في التحليل النفسي الفرويدي

تكمن الإشكالية الإبيستمولوجية والمنهجية للتحليل النفسي الفرويدي في ما سمّاه ريكور الخطاب المركَّب والمختلط؛ إذ يجمع هذا الخطاب بين لغة اقتصادية (لغة القوة التابعة لعلم الطاقة: توظيف دافعي (Investissement pulsionnel)، عدم توظيف دافعي، توظيف دافعي مضاد... إلخ) ولغة المعنى التابعة للهيرمينوطيقا: تمثيل، تأويل، معنى الحلم...إلخ. وفي هذه الثنائية تحديدًا تكمن الهشاشة الإبيستمولوجية للتحليل النفسي الفرويدي الذي يمكن اعتباره «علم دلالة الرغبة» (Sémantique du désir). ثمَّن ريكور هذا الخطاب المختلط، نظرًا إلى أنه يلائم الواقع المدروس: الواقع الإنساني. وتظهر هذه الإشكالية في عدم الاندماج الدائم والكامل والمتَّسق، بين هذين الخطابين المتغايرين في أعمال فرويد. ومن شأن عدم الاندماج هذا أن يضعنا أحيانًا أمام خيارين لا يمكن الجمع أو التوفيق بينهما، أكان على المستوى الإبيستمولوجي أم على المستوى المنهجي.

على المستوى الإبيستمولوجي، نكون أمام القضية العنادية الآتية: إمَّا أن نطلق من خطاب القوة والطاقة التابع لعلم الطاقة، فتكون النظرية الفرويدية حينها قريبة من العلوم الطبيعية (البيولوجيا وعلم التشريح على سبيل المثال)، وإمَّا أن

ننطلق من خطاب المعنى المرتبط بالهيرمينوطيقا، فتكون النظرية الفرويدية حينئذ منتمية إلى العلوم الإنسانية (علم التاريخ وشرح النصوص على سبيل المثال). وعلى المستوى المنهجي، نكون أمام قضية عنادية مشابهة: إمَّا أن نلجأ إلى التفسير الطاقي السببي، وإمَّا أن نلجأ إلى التأويل الهيرمينوطيقي أو الفهم الفينومينولوجي. وأكد ريكور التكامل بين طرفي هذا التخيير، ورأى أن «الفرويدية لا توجد إلا من خلال رفض هذا التخيير»[11]. وهكذا، كانت أطروحة ريكور في هذا الصدد تقوم على إظهار أن «علم الطاقة يمرُّ من خلال الهيرمينوطيقا، وتكتشف الهيرمينوطيقا علم طاقة»[12].

لإظهار هذا التمفصل وضرورته في أعمال فرويد، لجأ ريكور إلى قراءة هذه الأعمال وتحليلها بطريقة تيليولوجية وكرونولوجية (Chronologique) (أي وفقًا للتسلسل التاريخي أو الزمني لكتابتها وصدورها) في الوقت نفسه. وتظهر السمة الكرونولوجية من خلال انطلاق قراءة ريكور من أعمال فرويد الأولى، ثم قيامه بتتبُّع باقي الأعمال وفق التسلسل التاريخي لظهورها. في المقابل، تبرز السمة التيليولوجية[13]، من خلال تناولها كتب فرويد، من أجل أن تثبت افتراضًا مسبقًا لديها، مفاده أن التحليل النفسي لا يوجد إلا من خلال تمفصل التفسير الطاقي والتأويل الهيرمينوطيقي. ومن أجل ذلك، تقوم القراءة الريكورية بشرح، أو بإعادة شرح، أعمال فرويد السابقة في ضوء أعماله اللاحقة.

يسعى فرويد في كتاب **المخطط الإجمالي لسيكولوجيا علمية** إلى تأسيس التحليل النفسي على غرار العلوم الطبيعية. ولهذا اقتصر، في عمله هذا، على تفسيرٍ طاقي يقوم على إرجاع السيرورات النفسية إلى «حالات محدَّدة كمِّيًا من

(11) Ricœur, *De l'interprétation*, p. 78. (ريكور، في التفسير، ص 68).

(12) المصدر نفسه ص 77، وص 67 بالطبعة العربية.

(13) نتَّفق - في هذا الأمر - مع جوان ميشيل الذي رأى أن مقاربة ريكور لأعمال فرويد فيها نوعٌ من التيليولوجيا الهيغلية، وهو يقول، في هذا الصدد: في الواقع، إن تأويل ريكور [لفرويد] تيليولوجي من البداية حتَّى النهاية. [...] حيث إنه أعاد تأويل «المخطط الإجمالي لسيكولوجيا علميةٍ» - بأثرٍ رجعي - على ضوء الكتابات اللاحقة لفرويد: «ما وراء علم النفس» يمكن أن يكون «حقيقة» «تأويل الأحلام» الذي يمكن أن يكون بدوره «حقيقة» «المخطط الإجمالي». Johann Michel, *Paul Ricœur, une philosophie de l'agir humain*, Passages (Paris: Éd. du Cerf, 2006), p. 129.

جزيئات مادّية ممكنة التميز، من أجل جعلها واضحة وغير قابلة للمنازعة»[14]؛ فمبدأ الثبات (Le Principe de constance) المستعار من الفيزياء، والفرضية الكمية، يشكّلان أساس مفهوم الجهاز النفسي والتفسير الطاقي للسيرورات النفسية. وفي هذه المرحلة، كان البُعد الهيرمينوطيقي - أي فكّ الرموز، والتأويل الباحث عن معنى - غائبًا، بشكل كامل تقريبًا؛ ففي **المخطط الإجمالي**...، حاول فرويد تحليل الظواهر النفسية، معاملًا إياها كأي موضوع مادي في علوم الطبيعة. وانكبّ هذا التحليل على تناول الجهاز النفسي انطلاقًا من علاقات القوة، لا استنادًا إلى علاقات المعنى. ومع ذلك، وجد ريكور أن هناك، حتى في هذه المرحلة أو في هذا الكتاب، مفاهيم تشير إلى عناصر تؤدي وظيفتها في الجهاز النفسي، من دون مرجعية تشريحية. وأشار ريكور، في هذا الصدد، إلى مفهوم «الليبيدو» (La Libido)، بوصفه «أول مفهوم يمكننا أن نقول أنه طاقي وغير تشريحي في الوقت نفسه»[15].

يمثّل كتاب **تأويل الأحلام**[16] تطورًا مهمًا، في ما يتّصل بالعلاقة المتبادلة بين مسألة المعنى ومسألة القوة في التحليل النفسي الفرويدي؛ ففي هذا الكتاب، أدّى البحث في إشكالية مسألة الحلم إلى إدخال لغة المعنى، مع محاولة مفصلتها مع لغة القوة، ومن دون إرجاعها إلى أي مرجعية تشريحية. ترافق ذلك مع تغيّر يصفه ريكور بالجذري، ويخص العلاقة بين التفسير الموقعي - الاقتصادي (L'Explication topique-économique) والتأويل، من حيث إنه إجراء هيرمينوطيقي. ويكتب ريكور، في هذا الخصوص: «تظلّ هذه الرابطة مستترة في **المخطط الإجمالي**: كان تأويل الأعراض المستعار من أعصبة التحويل يقود بناء النسق، من دون أن يتحول هو ذاته إلى موضوع داخل هذا النسق. ولهذا، كان يبدو أن التفسير مستقل عن العمل المشخَّص للمحلّل، وعن عمل المريض نفسه على عُصابه. وليس الأمر على هذا النحو في **تأويل الأحلام**؛ فالتفسير المنسَّق مؤجَّل إلى نهاية عمل فعلي تكون قواعده نفسها موضوعة، وهو مخصَّص بوضوح ليدون بيانيًا ما يحصل في «عمل الحلم» الذي لا يمكننا بلوغه هو نفسه إلّا في عمل التفسير وبواسطته.

---

(14) Ricœur, *De l'interprétation*, p. 83. (ريكور، في التفسير، ص 73).

(15) المصدر نفسه ص 95، وص 82 بالطبعة العربية.

(16) سيجموند فرويد، تفسير الأحلام، ترجمه مصطفى صفوان؛ راجعه مصطفى زيور، المؤلفات الأساسية في التحليل النفسي بإشراف مصطفى زيور (القاهرة: دار المعارف، 1994).

فالتفسير خاضع إذن بجلاء إلى التأويل، وليس من قبيل المصادفة أن يُسمَّى الكتاب تأويل الأحلام»[17].

للحلم معنى يتمُّ فهمه وتأويله باستبدال نصّ واضح بنصٍّ غير واضح بدرجة أو بأخرى؛ فالحديث عن تأويل الحلم يتضمَّن إذن التسليم بأن ثمَّة معنى مخبَّأً ومتنكِّرًا ومكبوتًا، وبأن عمل التأويل يقوم على الكشف عن هذا المعنى وفكّ رموزه، فما يؤول ليس الحلم بحدِّ ذاته أو صورته، وإنما الحلم بوصفه سردًا ونصًّا[18]. وعلى الرغم من أن النفس عمومًا، والحلم خصوصًا، يمكن اعتبارهما نسبيًا، في التحليل النفسي، «بمنزلة نصٍّ بحاجة إلى فك رموزه»[19]، فإن تأويل

(17) Ricœur, *De l'interprétation*, p. 100. (ريكور، في التفسير، ص 86).

(18) يقول ريكور في هذا الصدد: «[...] ما يمكن أن يُؤوَّل ليس الحلم الذي نراه، وإنما نصّ سرد الحلم». انظر: Ricœur, *De l'interprétation*, p. 15. (ريكور، في التفسير، ص 15). على الرغم من أن مشكلة المعنى المزدوج (للرموز والعلامات بشكل عام) كانت الموضوع الرئيس في هيرمينوطيقا ريكور، في الستينيات، فإن فكرة النصّ وما يماثله لم تكن غائبة عن هذه الهيرمينوطيقا؛ إذ أشار ريكور في كتابه عن فرويد أكثر من مرَّة إلى فكرة النصّ باعتبارها الموضوع المفضَّل في الهيرمينوطيقا. كما أكد، في المقابل، أن مفهوم «النص» يتجاوز في سعته مفهوم «الكتابة». ولإدخال التحليل النفسي في كنف الهيرمينوطيقا، وسَّع ريكور من تعريفه للهيرمينوطيقا ولموضوعها؛ ففي كتابه عن فرويد، نجد تعريفًا للهيرمينوطيقا من خلال علاقتها بتأويل النصوص أو ما يماثلها: «سنفهم الهيرمينوطيقا دائمًا أنها نظرية للقواعد التي تقود شرح النصوص، أي تأويل نصٍّ مفرد، أو مجموعة من العلامات التي يمكن اعتبارها نصًّا، [...]». انظر: Ricœur, *De l'interprétation*, p. 18. (ريكور، في التفسير، ص 17). ولاحقًا، قام ريكور بإطلاق اسم الهيرمينوطيقا على «كلّ فرع معرفي يقوم بالتأويل». انظر: Paul Ricœur: «La Question du sujet: Le Défi de la sémiologie,» dans: *Le Conflit*, p. 260. هذه المقالة مجتزأة من: «Die Zukunft der Philosophie und die Frage nach dem Subjekt,» in: *Die Zukunft der philosophie* (Olten; Freiburg: Walter-Verlag, 1968), pp. 128-165, et de: «New Developments in Phenomenology in France - The Phenomenology of Language,» in *Social Research*, vol. 34, no. 1 (Spring 1967), pp. 1-30.

إن تأكيد ريكور ارتباط الهيرمينوطيقا بتأويل النصوص أو ما يماثلها - حتى في ذروة هيرمينوطيقاه للرموز - هو أحد الأسباب التي جعلتنا نشدِّد على وجود تداخل وتشابك بين المراحل المختلفة للهيرمينوطيقا الريكورية. سنناقش هذه المسألة لاحقًا بتفصيل أوسع.

(19) Paul Ricœur: «La Question de la preuve dans les écrits psychanalytiques de Freud,» dans: *Écrits et conférences 1*, pp. 19-71, La citation, p. 37. نُشرت نسخة انكليزية مختصرة بعنوان «The Question of Proof in Freud's Psychoanalytic Writings,» *Journal of the American Psychoanalytic Association*, vol. 25, no. 4 (1977), pp. 836-871. نُشرت نسخة فرنسية مختصرة في: *Qu'est-ce que l'homme?: Philosophie, psychanalyse: Hommage à Alphonse De Waelhens, 1911-1981*, Publications des Facultés universitaires Saint-Louis; 27 (Bruxelles: Facultés universitaires Saint-Louis, 1982), pp. 591-619.

هذا النص- الحلم لا يمكن أن يُنجَز، من دون أن يرافقه تفسير لآليات التشويه والتحريف التي تشكِّل ما سمّاه فرويد «عمل الحلم». واعتبر ريكور، في تأكيده الترابط والصلات الوثيقة بين البُعد الهيرمينوطيقي والبُعد الطاقي في الظواهر النفسية كلها، أن هذه البنية المختلطة (الهيرمينوطيقية والطاقية) تظهر في الحلم، بشكل أكثر وضوحًا من ظهورها في العَرَض (Le Symptôme). ولا يقتصر المحلل في تأويله حلمًا ما على تأويل العلاقة بين المعنى الكامن والمعنى الظاهر، وإنما يستخدم أيضًا مفاهيم طاقية. وعلى هذا الأساس، تتكون مهمّة تأويل الحلم من العثور على الأفكار والرغبات المقنَّعة أو المتنكِّرة، من جهة، والكشف عن آليات عمل الحلم المسؤولة عن هذا التنكُّر أو التقنُّع، من جهة أخرى. فتأويل الحلم يعني إذن اتِّخاذ طريق تقهقرية أو نكوصية تسير في اتِّجاه معاكس لاتِّجاه طريق إنتاج هذا الحلم: من الشعور إلى اللاشعور، ومن التمثيلات إلى الرغبات الأكثر قِدَمًا، ومن حياتنا الحالية إلى طفولتنا (طفولة الإنسانية وطفولة الفرد).

ثمَّة ارتباط واعتماد متبادل بين مهمتي التأويل (العثور على الأفكار والرغبات المقنَّعة، والكشف عن آليات هذا التقنّع)؛ لأن عمل التأويل يتضمَّن، في الحالتين، تبديلًا للوضع (Une Transposition)، وتحريفًا (Une Distorsion). فبتأويلنا حلمًا ما، ننتقل من معنى ظاهر إلى معنى كامنٍ أو مستتر. ويهدف هذا الانتقال نفسه إلى اكتشاف انتقال آخر يتمثَّل في تحول الرغبة إلى صوَر. وأظهر ريكور الصلة المتبادلة بين خطاب المعنى وخطاب القوة، في المهمة الثانية من تأويل الحلم، بقوله: «القول إن الحلم هو **إنجاز** رغبة مكبوتة إنما هو تركيب فكرتين تنتميان إلى نظامين مختلفين: الإنجاز الذي ينتمي إلى خطاب المعنى (كما تشهد على ذلك القرابة مع هوسِّرل)، والكبت الذي ينتمي إلى خطاب القوة. ويُعبِّر مفهوم «التحريف» - الذي يضم هذين الخطابين - عن انصهار المفهومين؛ لأن التقنُّع نوع من الإظهار، والتحريف الذي يُشوه الإظهار هو نفسه العنف المُمارَس على المعنى»[20].

تمثِّل هذه البنية المختلطة لخطاب التحليل النفسي - التي تتألَّف من لغة المعنى ولغة القوة - سمةً مميزة لأفكار التقنُّع والتحريف والرقابة (Le Censure)،

(20) Ricœur, *De l'interprétation*, p. 104. (ريكور، في التفسير، ص 73).

وهي محايثة أيضًا لكلّ الآليات المؤلّفة لعمل الحلم: التكثيف (La Condensation)، والانزياح (Le Déplacement)، والتصوير أو التمثيل بالصورة (La Figuration)، والترميز[21]؛ فالتكثيف هو أصل تعدُّدية معنى الحلم، وتبيِّن هذه التعدُّدية ضرورة اللجوء إلى التأويل. ويمكن الحديث عن التحديد المتضافر العناصر (La Surdétermination) للحلم ومعانيه، بقدر ما يكون كل واحد من هذه العناصر منتميًا إلى سلاسل متعدِّدة من الأفكار. ويتمُّ التعبير عن هذا التحديد المتضافر العناصر - الذي يوجد أيضًا في الانزياح والتصوير وفي جميع آليات عمل الحلم - في لغة معنىً متمفصلة مع لغة القوة؛ إذ يشير التكثيف والانزياح إلى التحديد المتضافر العناصر على مستوى المعنى، وإلى قمع (La Compression) ونقل (Le Transfert) القوة، على مستوى القوة. وسنبيّن - في الفصل الثالث من هذا الباب - أنه انطلاقًا من هذا التحديد المتضافر العناصر - الذي تتَّسم به عناصر محتويات الحلم والرموز ودلالاتهما - ثمَّة إمكان، بل وضرورة، للبحث في العلاقة الجدلية بين التأويلات المتعارضة بل والمتناقضة، أي بين التأويلات الأركيولوجية والتأويلات التيليولوجية.

يكتسي كتاب تأويل الأحلام أهمية كبيرة في التحليل النفسي الفرويدي؛ لأنه يشكِّل أنموذجًا إرشاديًا للعمل التحليلي. ويمكن اعتبار هذا الأنموذج قاعدةً أساسية، يتأسَّس عليها تأويل الثقافة في التحليل النفسي الفرويدي. ولإظهار السمة الأنموذجية للحلم وتأويله، بالنسبة إلى الثقافة وتأويلها، تحدَّث ريكور عن خمس أفكار رئيسة. أولًا أن القول «إن للحلم معنى» ويتضمَّن أفكارًا يجعل المقاربة أو المماثلة بين الحلم والظواهر الثقافية ممكنة. لكن ريكور نبَّه إلى أنه إذا أُريد لهذه المقاربة أو المماثلة أن تكون كاملة، ينبغي أن نعرف بدايةً هل كان «تعبير الحياة الغريزية، في صورتها النرجسية، التي يمنحها إياها النوم، يتوافق مع التعبير عن العالم الذي يميز حياة اليقظة»[22]؛ ثانيًا أن تعريف الحلم بأنه «إنجاز مقنَّع لرغبة مكبوتة» يعبِّر عن الأطروحة الأساسية لكلِّ هيرمينوطيقا تمارس

(21) انظر بهذا الصدد: Fern Nevjinsky, «Les Paradoxes de l'interprétation psychanalytique: Dialectique de l'imaginaire et du rationnel,» dans: I. Bochet [et al.], *Comprendre et interpréter: Le Paradigme herméneutique de la raison*, Présentation de Jean Greisch, Philosophie; 15 (Paris: Beauchesne, 1995), pp. 247-250. سنناقش لاحقًا فكرة الرمز والتأويل الرمزي عند فرويد.

(22) Ricœur, *De l'interprétation*, p. 172. (ريكور، في التفسير، ص 138).

الارتياب، وتسعى إلى تدمير الأوهام؛ ثالثًا أن تأويل الحلم يمكن اعتباره أنموذجًا إرشاديًا لكلِّ تأويل، لأن «الحلم نفسه هو أنموذج كلِّ خُدَع الرغبة»[23]؛ رابعًا أن السمة النكوصية للجهاز النفسي تظهر في الحلم بشكل قوي. وهكذا يزودنا الحلم بإمكان الوصول إلى ظاهرة النكوص وتمفصُل أشكالها المتعددة: الصورية والكرونولوجية والموقعية؛ خامسًا أن علم دلالة الرغبة يمكن إعداده وتأسيسه انطلاقًا من الحلم ولغته الرمزية.

على الرغم من السمة الأنموذجية لتأويل الحلم، بالنسبة إلى تأويل الثقافة، فإن هذا التأويل الأخير ليس مجرَّد تكرار رتيب لتأويل الحلم، بل إن التحليل النفسي فيه يتجاوز مجال الحلم والعصاب (La Névrose) «ليكتشف معناه الخاص ويقترب من أفقه الفلسفي الأولي»[24]. ويأخذ ريكور في الحسبان الصلة القوية بين الموقعية الثانية (الأنا والهُوَ والأنا الأعلى)[25] وتأويل الثقافة، ويبيّن أن تأويل الثقافة يحتفظ في التحليل النفسي الفرويدي بارتباط قوي مع تأويل الحلم، ويتجاوزه في الوقت نفسه.

يرى ريكور أن الصلة الوثيقة بين التفسير بلغة القوة والتأويل بلغة المعنى لم تكن حتى مرحلة تأويل الأحلام مؤسَّسة بشكل كامل وكاف. لكن الأمر تغير بشكل كبير في نصوص «الميتاسيكولوجيا»، حيث ظهر في هذه الكتابات توازن وتناسق نسبي ومعقول بين عالمي الخطاب (القوة والمعنى)، لأن فرويد نسْقَنَ (أي وضع في نسق)، وبطريقة متَّسقة، الأجهزة النفسية الثلاثة التي تشكِّل الموقعية الأولى (اللاشعور وما قبل الشعور والشعور). والأمر الأساس الذي أراد ريكور إبرازه في تلك العلاقة الوثيقة بين لغة المعنى ولغة القوة، في التحليل النفسي الفرويدي، هو لفت الانتباه إلى تأكيد فرويد ترابط الدافع (La Pulsion) والتمثيل

---

(23) Ricœur, *De l'interprétation*, p. 171.

(24) المصدر نفسه، ص 167 (ريكور، في التفسير، ص 134).

(25) في التحليل النفسي الفرويدي موقعيتان (Deux Topiques)، أي نوعان من الترتيب والتنظيم لثلاثة أجهزة نفسية (Appareils Psychiques): الموقعية الأولى هي المؤلَّفة من «اللاشعور وما قبل الشعور والشعور» وأعدَّها فرويد بين عامي 1900 و 1915. وأُضيفت موقعية ثانية لاحقًا (بعد عام 1920)، وهي تضمُّ «الأنا والهو والأنا الأعلى»، ولم تكن تلك الإضافة تعني أو تقتضي، عند فرويد، إلغاء الموقعية الأولى.

(La Représentation)، وتمفصل الواحد منهما مع الآخر. هذا التمفصل كامن في اللاوعي نفسه، حيث لا يمكن لأي دافع أن يحضر أو يمثُل إلّا من خلال تمثيل له. وتأتي أهمية فكرة «المثول التمثيلي (La Présentation représentative) من أنه «يتقاطع ويتطابق فيها تأويل المعنى بالمعنى، والتفسير بالطاقات المتموضعة في النسق»[26]. ولتوضيح هذا التقاطع والتطابق، سلك ريكور في قراءته كتابات «الميتاسيكولوجيا» مسارين كتب عنهما: «[...] الأول يجعلنا نعود من البداهة المزعومة للوعي إلى أصل المعنى في وضع الرغبة؛ وستكون هذه الحركة الأولى، في الآن ذاته، حركة غزو وجهة النظر الموقعية - الاقتصادية، وحركة غزو مفهوم الدافع الذي لا يبقى منه إلّا قدره. ولكن ينبغي لنا، بعد ذلك، أن نسلك المسار العكسي؛ ففي الواقع، الدافع شبيه بشيء الكانطية - المتعالي = X؛ فهو مثل المتعالي الكانطي، لا يمكن بلوغه إلّا في ما يدل عليه ويمثّله. وسنحال عندئذ من إشكالية الدافع إلى إشكالية ممثّلات الدافع»[27].

أظهر ريكور - من خلال المسار الأول - أن التحليل النفسي الفرويدي يقودنا إلى إزاحة الكوجيتو، أو الأنا أو الوعي، عن المركز، بمعنى أن الوعي أو الشعور مع فرويد وبعده ما عاد هو أصل المعنى، كما أن إشكالية الذات- الموضوع ما عادت إشكالية الشعور أو الوعي. ومع ما سمّاه ريكور «التعليق المرتدّ» (Époché Retournée) الممارَس في التحليل النفسي، أصبح الوعي أو الشعور «مشكِلًا»، وما عاد بداهةً. وهذا المشكل هو الصيرورة - الشعور (Devenir-Conscience): وهو يندرج بدوره في موقعية الجهاز النفسي»[28]. أمّا المسار الثاني، فقد سمح لريكور بتوضيح تمفصل الدوافع مع اللغة والتأويل في التحليل النفسي الفرويدي. وأظهر ريكور - انطلاقًا من تأكيد فرويد أن من غير الممكن معرفة اللاشعور أو الدوافع أو تناولهما بشكل مباشر - التطابقَ أو التوافق بين بُعدي المعنى والقوة، في تمظهرات الدوافع؛ فبوصفه طاقة، «يشير الدافع إلى نفسه ذاتها، ويجعل نفسه ظاهرًا، ويُقدِّم نفسه في حضور نفسي، أي في شيء ما نفسي 'يعادل' الدافع»[29].

---

(26) Ricœur, *De l'interprétation*, p. 127.

(27) المصدر نفسه، (ريكور، في التفسير).

(28) المصدر نفسه، ص 144، وص 119 بالطبعة العربية.

(29) المصدر نفسه، ص 145، وص 120 بالطبعة العربية.

على الرغم من هذا التوافق أو التطابق بين الدافع - من حيث هو طاقة - ومثوله أو تقديمه النفسي، يعترف ريكور مع فرويد بوجود دوافع لا تستطيع - أو لا تترك مجالًا لنفسها - أن تكون ماثلة في الشعور. وتُدعى هذه الدوافع، في التحليل النفسي، «الحالات الوجدانية» (Les Affects). ومن دون وجود تعابير أو تمثيلات لهذه الدوافع، لا يمكننا معرفتها. وهكذا يؤكِّد ريكور «[...] أن حالة وجدانية صرفًا، حالة وجدانية صادرة عن اللاشعور مباشرة - كالقلق من دون موضوع - هي حالة وجدانية تنتظر تمثيلًا بديلًا يمكنها أن تربط به مصيرها. وفي النهاية، تبدو لنا حالة وجدانية - من الناحية الوصفية - منفصلة، هي حالة وجدانية تبحث عن حامل تمثيلي جديد سيشق لها الدرب إلى الوعي»[30].

يُقِر ريكور بأن نظرية الحالة الوجدانية تُضعِف الرابطة، في الميتاسيكولوجيا الفرويدية، بين الفهم أو التأويل الهيرمينوطيقي والتفسير الاقتصادي- الموقعي. لكن، على الرغم من ذلك، تبقى هذه الرابطة موجودة ولا يمكن نفيها. وتعبِّر هذه الرابطة والإشكاليات المتعلِّقة بها - التي تظهر في الخطاب المختلَط للتحليل النفسي الفرويدي - عن الهشاشة الإبيستمولوجية لهذا الفرع المعرفي. وينبغي عدم اعتبار هذا الخطاب وهذه الهشاشة عيبًا في صوغ مفاهيم النظرية الفرويدية أو نقصًا في وضوحها الإبيستمولوجي. على العكس من ذلك تمامًا، رأى ريكور في ذلك الخطاب «ممارسةً مقصودة للغة ملائمة لموضوعها، التي تُموقِع ذاتها تمامًا في نقطة تمفصل نظامي القوة واللغة»[31]. ولا يمكن، في التحليل النفسي، تجنُّب مثل هذا النوع المختلط من الخطاب، بل ذهب ريكور إلى حدِّ القول إن

= لتأكيد أن الدافع - بوصفه طاقيًا - يمثِّل أو يحضُر هو ذاته (Présente elle-même) كشيء نفسي، رأى ريكور وجوب الانتباه حيال استعمال مصطلح «التمثيل» (La Representation) الذي يمكن أن يوحي بأن مثول الدافع أو حضوره في شيء نفسي ما هو إلّا تمثيل أو إعادة مثول (Re-Présentation). وقد كتب ريكور في هذا الصدد: «يجب حتى عدم الحديث عن 'تمثيل'، نظرًا إلى أن ما ندعوه تمثيلًا، أي فكرة شيء، هو مسبقًا صورة مشتقَّة من هذه الدلالة التي تعلن الدافع بوصفه كذلك، وتُقدِّمه فقط وبكلِّ بساطة، قبل أن تمثِّل شيئًا ما - عالَمًا، جسمًا خاصًا، شيئًا غير واقعي». Ricœur, *De l'interprétation.* (ريكور، في التفسير).

(30) Ricœur, *De l'interprétation*, p. 157. (ريكور، في التفسير، ص 128).

(31) Paul Ricœur, *La Critique et la conviction. Entretien avec François Azouvi et Marc de Launay*, Pluriel philosolophie (Paris: Hachette Littératures, 1995), p. 108.

هذا الخطاب «علّة كينونة التحليل النفسي»[32]. ولهذا لم ينجح فرويد - في رأي ريكور - في الجمع بين هذين العالمين من الخطاب (الطاقي والهيرمينوطيقي)، بطريقة متّسقة بشكل كامل، في خطاب التحليل النفسي. كما يرجع سبب عدم نجاح فرويد، أيضًا وبشكل جزئي، إلى محاولته إدخال التحليل النفسي في إطار العلوم الطبيعية[33].

في مقالة بعنوان «مسألة الدليل في كتابات التحليل النفسي عند فرويد»، انتقد ريكور - متابعًا في ذلك هابرماس - «'سوء الفهم العلموي' للتحليل النفسي العلمي لذاته بوصفه 'علمًا طبيعيًا'»[34]. واعتبر ريكور أن تأثُّر فرويد بالروح الوضعية والطبيعية والمادية لعلوم عصره هو ما أدّى إلى سوء الفهم هذا الذي بدا جليًا في طموح فرويد لتأسيس التحليل النفسي على غرار العلوم الطبيعية. لكن ريكور اتّفق، مرة أخرى، مع هابرماس، وقال بوجود أساس معقول جزئيًا لهذا الفهم السيئ للتحليل النفسي لذاته[35]. ويتمثّل هذا الأساس في البُعد الطاقي؛ فالنفس مُمَثَّلة أو مقدَّمة «كنصٍّ ليتمَّ تأويله، وكنسق قوى للتحكُّم بها»[36]. ولهذا السبب، اعتبر ريكور أن المنهجية والإبيستمولوجية المختلطة للتحليل النفسي الفرويدي تجعلانه «نصف هيرمينوطيقا ونصف علمٍ طبيعي»[37].

---

(32) Ricœur, *De l'interprétation*, p. 77. (ريكور، في التفسير، ص 67).

(33) في «تمهيد» كتاب المخطط الإجمالي لسيكولوجيا علمية، أعلن فرويد صراحةً: «بحَثنا في هذا المخطط الإجمالي عن إدخال التحليل النفسي في إطار العلوم الطبيعية [...]». اقتباس موجود في: ريكور، في التفسير، ص 72.

(34) Ricœur, «La Question de la preuve,» p. 44.

بخصوص انتقاد هابرماس لفرويد - في هذا الخصوص - انظر: الفصل الخامس المعنون «سوء الفهم العلموي للميتاسيكولوجيا لذاتها: من أجل منطقٍ للتأويلات العامّة» في (الترجمة العربية): يورغن هابرماس، المعرفة والمصلحة، ترجمة حسن صقر؛ مراجعة إبراهيم الحيدري (كولونيا: منشورات الجمل، 2001)، ص 286-315. وبالنسبة إلى الترجمة الفرنسية، انظر: Jürgen Habermas, *Connaissance et intérêt*, Trad. de l'allemand par Gérard Clémençon; préface de Jean-René Ladmiral; postface traduite par Jean-Marie Brohm, Tel; 38 (Paris: Gallimard, 1976), pp. 278-304.

(35) انظر: Ricœur, «La Question de la preuve,» p. 53.

(36) Paul Ricœur: «Psychanalyse et herméneutique,» dans: *Écrits et conférences 1*, p. 98. نشرت هذه المقالة في الأصل في: «Seishinbunseki to Kaishakugaku,» *Shiso* (1978), وبالفرنسية: «La Culture nippo-française,» *Nichifutsu Bunka*, no. 36 (Février 1979), بعد مؤتمر عُقد في أثناء رحلة إلى اليابان.

(37) المصدر نفسه، ص 87.

يُظهر الترابط الضروري بين التفسير والتأويل في التحليل النفسي عدم إمكان اختزال هذا الفرع المعرفي أو ردّه لا إلى علم النفس التجريبي ولا إلى الفينومينولوجيا. ويفضي اختلاف التحليل النفسي، الإبيستمولوجي والمنهجي، عن العلوم الطبيعية إلى صعوبة وعدم ملاءمة تطبيق المعيار البوبري في شأن «قابلية التكذيب أو التفنيد» في إبستيمولوجية التحليل النفسي الفرويدي ومنهجيته[38]. وانطلاقًا من ذلك، ميّز ريكور العلاقات السببية الموجودة في التحليل النفسي الفرويدي من تلك التي نجدها في العلوم الطبيعية، ومن التحفيز الذي تتحدَّث عنه الفينومينولوجيا في الوقت نفسه. ويبيّن هذا التمييز، مرة أخرى، الطابع المختلط للغة التحليل النفسي الفرويدي. وعن هذا، يكتب ريكور: «لأن التحليل النفسي يتناول الواقع النفسي، فإنه يتحدَّث عن حوافز لا عن أسباب. لكن، لمّا كان الحقل الموقعي منزاحًا بالنسبة إلى كلِّ ضرب من ضروب حيازة الوعي، فإن تفسير هذا الحقل يُشبه تفسيرًا سببيًا، من دون أن يختلط به أبدًا، تحت طائلة تشييء الأفكار كلها وتضليل التأويل نفسه. ويمكننا أن نتحدَّث، إذا أردنا، عن تحفيز مزعوم أو منقول، شريطة أن «ننقل» هذا التحفيز إلى حقل مماثل لحقل الواقع النفسي. وهذا ما فعلته موقعية الجهاز النفسي الفرويدية»[39].

إن تأكيد ريكور عدم إمكان ردِّ التحليل النفسي إلى الإبيستمولوجيا الخاصة بالعلوم التجريبية، لم يجعله ينكر مطلقًا علمية هذا التحليل، لكنه رأى أن منهجية

(38) في البحث المعنون بـ «مسألة الدليل في كتابات التحليل النفسي عند فرويد»، ناقش ريكور مسألتي الحقيقة والتحقق في التحليل النفسي الفرويدي. وبيّن في هذا البحث نوع الحقيقة التي يمكن أن يدَّعيها التحليل النفسي الفرويدي، ونوع التحقُّق الذي يمكن تطبيقه على خطابه. وأشاد المحلل النفسي رِنيه ماجور بتحليل فرويد للوضعية الإبيستمولوجية للتحليل النفسي الفرويدي، وأكَّد أهمية عمل ريكور عن فرويد، بشكل عام: «أيًا كان ما يمكننا أن نقوله - بطريقة إطرائية أو نقديةٍ - فنحن ندين لريكور بقراءة منظَّمة لأعمال فرويد، لم تجرؤ الفلسفة - قبل ريكور - على المباشرة بها [...]». انظر: René Major, «Paul Ricœur et la psychanalyse,» dans: Jean Halpérin [et al.], *Éthique et responsabilité: Paul Ricœur*, Textes réunis par Jean-Christophe Aeschlimann, Langages (Neuchâtel: À la Baconnière, 1994), p. 175.

يكتب ماجور أيضًا في المقالة نفسها: «أسهم عمل ريكور - بطريقة خفية في فرنسا، وبطريقة أكثر وضوحًا في أميركا - في الشروع في المناظرة حول الأسس الإبيستمولوجية للتحليل النفسي، وتغذية هذه المناظرة».

(39) Ricœur, *De l'interprétation*, p. 380. (ريكور، في التفسير، ص 304).

التحليل النفسي الفرويدي وإبيستمولوجيته تجعلاه أشبه بعلم التاريخ منه بعلم النفس التجريبي. وفي تأكيد هذه العلمية، بيّن ريكور أنه إذا كانت منهجية التحليل النفسي الفرويدي وإبيستمولوجيته تجعلانه غير قابل للردّ إلى منهجية العلوم الطبيعية وإبيستمولوجيتها، فإن هذه المنهجية وتلك الإبيستمولوجيا غير قابلتين للردّ إلى منهجية الفينومينولوجيا وإبيستمولوجيتها أيضًا. ولهذا شكّك ريكور في صحة التوازي - الذي أقامه أنطوان فيرغوت[40] - بين الاختزال الماهوي الفينومينولوجي وانزياح مركز المعنى في التحليل النفسي الفرويدي؛ فعلى الرغم من وجود بعض التقارب والتشابه بين الفينومينولوجيا والتحليل النفسي الفرويدي، فثمّة اختلاف أساس باق بينهما. يقول ريكور: «اللاشعور الفرويدي هو ما أصبح ممكنًا الوصول إليه بواسطة تقنية التحليل النفسي، ولا يمكن لأي فينومينولوجيا أن تزودنا بمثل هذه الطريقة في الحفر الأركيولوجي»[41]؛ فالاختلاف الأساس بين الفينومينولوجيا والتحليل النفسي الفرويدي يكمن في أن الاختزال أو الردّ إلى الوعي أو الشعور، الذي تجريه الفينومينولوجيا، يصبح، في التحليل النفسي الفرويدي، اختزالًا أو ردًّا إلى الوعي نفسه. والفصل الذي أقامه التحليل النفسي الفرويدي بين المعنى وتأسيسه جعله يبتعد، بشكل كبير، عن الفينومينولوجيا، في صيغتها الهوسّرلية المثالوية على الأقل. وسنعود إلى هذه النقطة في الفقرة التالية.

تكتسي محاولة ريكور إظهار الجدل أو التمفصل في التحليل النفسي الفرويدي، بين لغة المعنى ولغة القوة، أو بين الفهم أو التأويل والتفسير، أهمية بالغة بالنسبة إلى إشكالية المنهج في هيرمينوطيقاه وعلاقتها بالعلوم الإنسانية والاجتماعية. وهذا الجدل - الذي سيصبح الموضوع الرئيس لهيرمينوطيقا ريكور ابتداءً من عام 1970 - هو أنموذج إرشادي ينبغي اتّباعه وتطبيقه، لا في التحليل النفسي فحسب، بل أيضًا في منهجية جميع العلوم الإنسانية والاجتماعية

(40) أنطوان فيرغوت «Antoine Vergote»: محلّلٌ نفسي وفيلسوفٌ ولاهوتي بلجيكي معاصر. اهتمّ، بشكلٍ خاصٍّ، بدراسة العلاقة بين التحليل النفسي والإيمان المسيحي. من أهمّ أعماله: **تأويل اللغة الدِّينية**، **والتحليل النفسي في امتحان التصعيد**.

(41) Ricœur, *De l'interprétation*, pp. 410-411. (ريكور، في التفسير، ص 328).

وإبستيمولجيتها[42]. وانطلاقًا من هذا الانشغال المنهجي، الحاضر بشكل دائم في هيرمينوطيقا ريكور، عُقد الحوار بين هذه الهيرمينوطيقا والعلوم الإنسانية والاجتماعية. وعلى الرغم من أن الاهتمام المنهجي الأساس لهيرمينوطيقا ريكور، في مرحلتها الأولى، كان منصبًا على الصراع بين التأويلات أو الهيرمينوطيقات المختلفة والمتنافسة، فإن الصراع في الهيرمينوطيقا لم يكن غائبًا قط عن اهتمام هذه الهيرمينوطيقا. وسنرى - في البابين الثاني والثالث - كيف انتقلت إشكالية المنهج في الهيرمينوطيقا الريكورية من صراع خارجي بين التأويلات والهيرمينوطيقات إلى صراع داخلي، ومحاولة إقامة جدل وتكامل بين التفسير والفهم داخل التأويل وفي قلب الهيرمينوطيقا والعلوم الإنسانية والاجتماعية.

بعد أن أوضحنا - بشكل جزئي لكن نعتبره كافيًا لمقاصد كتابنا - المعالم الأساسية للقراءة الريكورية لإبيستمولوجيا التحليل النفسي الفرويدي ومنهجيته، سنركّز - في ما تبقى من هذا الفصل - على تأويل ريكور أعمال فرويد.

يقوم هذا التأويل على إعادة تناول خطاب التحليل النفسي الفرويدي، من خلال خطاب آخر، هو خطاب الفلسفة التفكُّرية. وهكذا، فإن التحول من قراءة فرويد إلى تأويله يعني حركة من تفكير في أعمال فرويد إلى تفكير ينطلق من هذه الأعمال. وسنعرض تأويل ريكور لفرويد من خلال الترتيب الآتي: في القسمين الثالث والرابع، سنبيّن، **أولًا**، المعنى الذي اعتبر به ريكور التحليل النفسي الفرويدي أحد أشكال أركيولوجيا الذات. وسنعرض، **ثانيًا** - في القسم الخامس - محاولة ريكور تأسيس جدل بين تيليولوجيا صريحة وأركيولوجيا ضمنية، في الفينومينولوجيا الهيغلية. وفي القسم السادس والأخير من هذا الفصل، سنتناول تحليل ريكور مكونات التيليولوجيا الضمنية للنظرية الفرويدية، وإمكان مفصلتها، ضمن علاقة جدلية مع الأركيولوجيا الصريحة لهذه النظرية.

---

(42) قوّم الفيلسوف الكندي تشارلز تايلور القراءة الريكورية لفرويد تقويمًا إيجابيًا، ورأى أن التمفصل أو الترابط الجدلي الذي أظهره وأكّده ريكور، بين علم الطاقة والهيرمينوطيقا، بين التفسير السببي والتأويل بواسطة المعنى، في التحليل النفسي، «يوجد، تحت أشكال مختلفة، في أسُس كلّ علم إنساني يطمح إلى تفسير التصرُّف الفعلي للبشر». انظر: Charles Taylor, «Force et sens, les deux dimensions irréductibles d'une science de l'homme,» dans: *Sens et existence: En hommage à Paul Ricœur*, Recueil préparé sous la direction de Gary Brent Madison, L'Ordre philosophique (Paris: Éditions du Seuil, 1975), p. 124.

ثالثًا: الاستعادة التفكُّرية للموقعية الفرويدية
الفرويدية بوصفها أركيولوجيا للذات

في تأويل فرويد، سعى ريكور إلى الانطلاق من الخطاب الفرويدي المختلط، وتناوله ضمن خطاب من نوع آخر: خطاب الفلسفة التفكُّرية. واعترف ريكور بإشكالية هذه الاستعادة التفكُّرية، وبإمكانية تعرُّضها لرفض أو لمعارضة شديدة. وكي يبرر ريكور موقفه تجاه مثل هذه المعارضة المحتملة، بل والواقعية أو الأكيدة، عرض نوعين من الحجج ضد الأطروحة المعارضة القائلة بأن الخطاب الفرويدي يشكِّل كليةً مكتفية بذاتها، وينبغي ألّا يتمَّ تناولها من خلال فكر أو خطاب مختلف عنها، وغريب عليها. وقد رفض ريكور القول بكلية أو بشمولية نظرية التحليل النفسي وخبرته العلاجية؛ فتأويل التحليل النفسي للإنسان يمثِّل جانبًا من تأويلات كثيرة، تتقاطع حينًا وتتناقض أحيانًا. هذا فضلًا عن أن نظرية التحليل النفسي وخبرته المرتبطة بالممارسة تنطويان على تنافر وعدم اتِّساق بين بعض مكوناتهما، ويستدعي ذلك بالضرورة تأويلًا فلسفيًا لهما. ويظهر التنافر في إخفاق فرويد في تنظيم خطابي القوة والمعنى، وتنسيقهما بطريقة متَّسقة بشكل كامل، ضمن خطاب التحليل النفسي. فإذا كان البُعد التأويلي الهيرمينوطيقي يمنع التحليل النفسي من أن يكون أحد علوم الطبيعة، فإن البُعد التفسيري الطاقي يمنع ردَّ التحليل النفسي إلى مجرَّد علم علامة (سيميولوجيا، Sémiologie) أو دراسة ألسنية. هذا الخطاب المختلط ناجم عن الطبيعة المختلطة للموضوع المدروس نفسه. ويظهر الترابط والتداخل بين هذين النوعين من خطاب التحليل النفسي الفرويدي في نقطة أساسية وحاسمة، حيث «يمرُّ علم الطاقة من خلال الهيرمينوطيقا، وتكتشف الهيرمينوطيقا علم طاقة. وهذه هي النقطة التي يعلن فيها وضع الرغبة عن نفسه، في سيرورة ترميز، وبواسطتها»[43].

رأى ريكور أن الفلسفة التفكُّرية عمومًا، وفلسفة جان نابير خصوصًا، تستطيع أن توفِّر بنية استقبال موائمة للخطاب المختلط للتحليل النفسي الفرويدي، وأن توضِّح هذه العلاقة بين الرغبة والترميز. وكنا أشرنا سابقًا إلى تأكيد ريكور الترابط الحتمي بين فهم الرموز والعلامات وتأويلها، من ناحية، وفهم الذات، من ناحية

---

(43) Ricœur, *De l'interprétation*, p. 77. (ريكور، في التفسير، ص 67).

أخرى. وانطلاقًا من استحالة الفهم المباشر للذات، يؤكِّد ريكور أن لا بد من أن يكون الكوجيتو متوسِّطًا بعالم الرموز والعلامات.

الفكرة الأساس التي انطلق منها ريكور في تأويله النظرية الفرويدية هي أن «المكان الفلسفي للخطاب التحليلي يحدِّده مفهوم أركيولوجيا الذات»[44]. لكن إذا لم يكن مفهوم «الأركيولوجيا» - باعتراف ريكور نفسه - مفهومًا فرويديًّا، وإذا كانت مسألة الذات الفاعلة (Le Sujet) غير مطروحة ولا مبحوثة كموضوع في التحليل النفسي الفرويدي، فكيف يمكننا أن نجعل اللقاء بين التحليل النفسي الفرويدي والفلسفة التفكُّرية ممكنًا، إذا أخذنا في الحسبان أن هذه الفلسفة متمحورة، بشكل رئيس، حول مسألة الذات الفاعلة؟ يرى ريكور أن هذا اللقاء ممكن، نظرًا إلى أن الخطاب الفرويدي يتضمَّن مسألة الذات الفاعلة بشكل مستتر وغير مباشر. فهذه المسألة (الذات الفاعلة) موجودة في الموقعية الأولى (الشعور وما قبل الشعور واللاشعور)، بقدْر وجودها في الموقعية الثانية (الأنا والأنا الأعلى والهُوَ). والتحليل النفسي الفرويدي يتضمَّن خطابًا مختلطًا عن الرغبة والمعنى، والسؤال الدالُّ هنا هو: «هذه الرغبة، رغبة من؟» و«هذا المعنى، معنى بالنسبة إلى من؟» وفي المقابل، ثمَّة سؤال آخر ينبغي طرحه: ما نوع الذات المتضمَّنة في خطاب التحليل النفسي الفرويدي، بوصفه أركيولوجيا للذات؟

قَرَن ريكور التحليل النفسي الفرويدي بالبنيوية، ووضَعَهما تحت عنوان مشترك واحد هو «تحدِّي علم العلامات (السيميولوجيا)». وفي توضيح معنى هذا التحدي الذي يشكِّل - وفقًا له - أكبر مشكلة يمكن أن تواجهها فلسفة معاصرة للذات، يكتب ريكور: «العلامة هي الأمر المشترك بينهما [التحليل النفسي والبنيوية]، ويشكِّك هذا التحدي في كلِّ قصد أو في كلِّ ادِّعاء يعتبر أن تفكُّر الذات الفاعلة حول نفسها ذاتها، ووضع الذات الفاعلة بذاتها نفسها، هما فعلان أصليان وأساسيان ومؤسِّسان»[45]، فما الذي ينتج من هذه المواجهة أو هذه

---

(44) Ricœur, *De l'interprétation*, p. 440. (ريكور، في التفسير، ص 347).

(45) Ricœur, «La Question du sujet,» p. 234. (ريكور، صراع التأويلات، ص 282).

سنركِّز، في هذا الباب، على علاقة الهيرمينوطيقا الريكورية بأحد قطبي التحدي العلاماتي فحسب (التحليل النفسي)، وسنؤجل عرض علاقة هذه الهيرمينوطيقا بالقطب الآخر (البنيوية) إلى القسم الثاني من هذا الكتاب.

الاستعادة للتحليل النفسي الفرويدي - بوصفه أحد قطبَي التحدي العلاماتي الذي تواجهه كلُّ فلسفة معاصرة للذات الفاعلة - في الفلسفة التفكُّرية، وهي فلسفة لهذه الذات بامتياز؟

تتكون الاستعادة التفكُّرية للخطاب الفرويدي، بادئ ذي بدء وأساسًا، من نقد جذري للمباشرية (L'immédiateté)؛ أي للطابع المباشر المزعوم للشعور أو للوعي. ويرى ريكور أن في إمكان فرويد أن يساعدنا على إقصاء جزء من الارتباك أو الحيرة المتعلِّقة بالذات الفاعلة. وينتج هذا الارتباك من الخلط أو عدم التمييز بين لحظتين متمايزتين: لحظة اليقين القاطع بوجود الذات الفاعلة، ولحظة الملاءمة ومعرفة ماهية هذه الذات؛ فاللحظة الأولى هي لحظة يقين الكوجيتو، وهذه اللحظة - لحظة الـ «أنا أفكر، أنا أكون» - هي لحظة اليقين الحصين من كلِّ شك، لأن الإقرار بوجودي متضمَّن أو مفترَض بالضرورة في أي نوع من أنواع التفكير: الشك، الوقوع في الخطأ، التوهُّم،... إلخ. وفي المقابل، إن لحظة الملاءمة - التي أتصور أو أحدِّد فيها ذاتي أو كينونتي بهذا المضمون المعرفي أو ذاك - هي لحظة مشكوك فيها؛ فلحظة الـ «أنا أكون» لحظة أكيدة ولا يمكن تجنُّبها، في حين أن اللحظة التي أحدِّد فيها «من أنا؟» لحظة إشكالية وغامضة. وبتشكيكه في وعي الذات لذاتها، «دقَّ التحليل النفسي إسفينًا بين يقينية الوضع المطلق للوجود وملاءمة الحكم الذي يحيل إلى الكائن 'كما هو'»[46]؛ فما تكرِّره الفلسفة التفكُّرية مع الموقعية الأولى للتحليل النفسي (الشعور وما قبل الشعور واللاشعور) هو إزاحة بؤرة المعنى عن مركزها السابق. وما عاد الوعي أو الشعور محلَّ ولادة المعنى، بل أصبح مكانًا من الأمكنة، ومجرَّد نسق بين أنساق أخرى. لكن ريكور يؤكِّد أن ذلك لا يعني اختزال الوعي أو ردَّه إلى عدم، إذ يبقى هذا الوعي مكانًا لتأثيرات أو نتائج المعنى (الأحلام والخيالات والأساطير،... إلخ) التي يتم تطبيق التحليل النفسي عليها. وتُباعد آلية الكبت بين الوعي وتأسيس المعنى. ولا يستطيع الوعي أو الشعور التحكم في آلية الكبت أو حتى الاطِّلاع عليها، كما لا يمكنه بلوغ اللاوعي أو اللاشعور، ومعرفته معرفةً مباشرة. أمّا المعاني التي تظهر في الشعور، فلا تُدرَك بشكل واضح إلّا من خلال تأويل المعاني العتيقة التي

---

(46) Ricœur, «La Question du sujet,» p. 238. (ريكور، صراع التأويلات، ص 287).

تسكن في اللاشعور؛ فالتحليل النفسي الفرويدي هو أركيولوجيا، بقدر ما يتطلّب إمساك المعنى أو إدراكه فيه حركة نكوصية أو تقهقرية، تنتقل من المعنى الظاهر الموجود في الشعور إلى المعنى الباطن الموجود في اللاشعور.

تتعمّق إزاحة الشعور أو الوعي عن المركز وتتعزز في الموقعية الثانية في التحليل النفسي (الأنا والأنا الأعلى والهُوَ)، ويرى ريكور أنها تمثّل «علمًا للشخصية» (Personnologie)[47]. فإذا كان الشعور فريسة لسيد واحد في الموقعية الأولى (اللاشعور)، فإن الأنا، في الموقعية الثانية، تكون فريسة لسادة عدة: الهُو والأنا الأعلى والواقع؛ فإلى جانب اللاشعور الدافعي (الهُوَ) في الموقعية الأولى، أضاف فرويد، في الموقعية الثانية، اللاشعور الاجتماعي (الأنا الأعلى). ويقول ريكور، في هذا الصدد: «كما نرى، هذا اللاشعور «من الأعلى» أقلّ من اللاشعور «من الأسفل» قابلية للاختزال إلى التأسيس الذاتي لأنا الكوجيتو على الطريقة الديكارتية، وهو اللاشعور الذي يسمّى من الآن فصاعدًا «الهو»، وذلك لإبراز سمة القوة والغرابة عنده بالنسبة إلى بنية الأنا»[48]؛ فمن الممكن أن يتمّ دمج لحظة ترك أو رفض الوعي المباشر للذات، في الفلسفة التفكُّرية، مع الخطاب الموقعي والاقتصادي للتحليل النفسي الفرويدي. ويفيد هذا الخطاب المضادّ للفينومينولوجيا في الفصل بين اليقين الجازم لتفكُّر الأنا حول وجودها، وأوهام الوعي المباشر أو مزاعم الأنا في شأن معرفة نفسها، بشكل مباشر أو حدسي. واعتبر فرويد التحليل النفسي أحد ثلاثة أشكال للإذلال عامل بها العلمُ نرجسية البشر: الإذلال الكوني والإذلال العضوي أو البيولوجي والإذلال النفسي أو السيكولوجي؛ فبعد كوبرنيك[49]، ما عادت الأرض، أو بالأحرى، ما عاد الإنسان

---

(47) في تلخيص للاختلاف بين الموقعية الأولى والموقعية الثانية في التحليل النفسي الفرويدي، رأى ريكور أن الموقعيةَ الثانية أقرب إلى علم للشخصية منها إلى الموقعية، بالمعنى الدقيق للكلمة: «كما نعلم، اضطر فرويد إلى تنضيد موقعية ثانية - الأنا والهو والأنا الأعلى - إلى جانب الموقعية الأولى: اللاشعور وما قبل الشعور والشعور. وللحقيقة نقول، ليس المقصود موقعية بالمعنى الدقيق لمتوالية من 'الأمكنة' التي تندرج فيها التمثيلات والتأثيرات تبعًا لوضعها بالنسبة إلى الكبت. المقصود بالأحرى هو سلسلة من 'الأدوار' التي تشكّل علم الشخصية؛ بعض الأدوار تشكّل متوالية أصلية: الحيادي أو المجهول، الشخصي، فوق الشخصي». انظر: Ricœur, *De l'interprétation*, p. 235. (ريكور، في التفسير، ص 284).

(48) المصدر نفسه ص 236، ص 285 بالطبعة العربية.

(49) نيكولا كوبرنيك (1473-1543): عالِم وكاهن وطبيب ولاهوتي بولوني، قال إن الشمس =

مركزًا للكون وسيد العالم. ومع داروين[50]، تعرَّضت سيادة الإنسان وسُمُوه، بالنسبة إلى الكائنات الأخرى، لهزَّة عنيفة، حيث تمَّ، بشكل كامل تقريبًا، ردم الهوة المزعومة التي تفصل بين طبيعته وطبيعة الكائنات الحية الأخرى. ويتمثَّل الإذلال الثالث للإنسان - والذي قام به التحليل النفسي الفرويدي - في أنه، مع زحزحة الوعي أو الأنا عن مركز إنتاج المعنى، ما عادت هذه الأنا تقوم بدور السيد حتى في «عقر دارها»، «فالإنسان الذي عرِف سابقًا أنه ليس سيد الكون، ولا سيد الأحياء، اكتشف أنه ليس حتى سيد نفسه»[51].

أكَّد ريكور أن على الفلسفة التفكُّرية أن تأخذ في الحسبان، وعلى عاتقها، في خطابها الخاصّ، هذا الإذلال الثلاثي الذي تعرض له الإنسان بشكل عام، والجرح الذي تعرض له اعتزازه بنفسه، بسبب التحليل النفسي، بشكل خاص. ولهذا، كان من الضروري أن يصبح التخلي عن الوعي المباشر خطوة أولى على طريق استعادة الأنا؛ فبدلًا من البداهة المزعومة للكينونة الواعيَة، يصبح السؤال الأساس متعلِّقًا بصيرورة هذا الوعي أو السعي نحو حيازته. وعلى هذا الأساس، يمكن اعتبار هجران الوعي المباشر، في التحليل النفسي، الوجهَ الآخر من عملية استعادته، عن طريق تأويل المثولات التمثيلية (Les Présentations-Représentatives) للدافع. ففي هذه المثولات، يظهر التوافق والتطابق، بطريقة قوية وجلية، بين مسألتي القوة والمعنى أو بُعديهما. لكن تأكيد هذا التوافق، وضرورة التخلي عن الوعي أو الشعور المباشر، ينبغي ألّا يُترجما مطلقًا - في رأي ريكور - إلى إلغاء أو تدمير للشعوري (Le Conscientiel)؛ فالتخلي عن الوعي المباشر - الذي ما عدنا نستطيع اعتباره معطىً جاهزًا - ليس إلا خطوة أو مرحلة في عملية استعادة هذا

= لا الأرض كما كان يُعتقد عمومًا قبل ذلك - هي مركز الكون. وكان لهذه النظرية تأثير كبير في كلٍّ من المستوى العلمي والمستوى الفلسفي والمستوى الاجتماعي. وأصبح مصطلح «الثورة الكوبرنيكية» يُستخدم أحيانًا للدلالة على أي تغيير جذري على الصعيد النظري خصوصًا، وهو ما فعله كانط مثلًا، في حديثه عن الاختلاف الكبير الذي تتضمَّنه فلسفته، مقارنةً بالفلسفات السابقة، بخصوص العلاقة بين الذات والموضوع، على الصعيد المعرفي.

(50) تشارلز روبرت داروين (1809-1882): عالِم طبيعة وجيولوجي وبيولوجي إنكليزي، قال بنظرية التطور التي تنطلق من الفرضية القائلة إن جميع أنواع الكائنات الحية تنحدر من سلالة واحدة أو من سلالات عدة، وأن تطورها يتمُّ وفقًا لمبدأ الاصطفاء الطبيعي.

(51) Ricœur, *De l'interprétation*, p. 448. (ريكور، في التفسير، ص 353).

الوعي بواسطة التأويل. فتأسيس أو إعادة تأسيس الوعي أصبح، من الآن فصاعدًا، هدفًا منشودًا ومثلًا أعلى ينبغي السعي إلى الاقتراب منه قدر المستطاع. وتشابك لغتي الهيرمينوطيقا وعلم الطاقة يعطي - على صعيد الفلسفة التفكُّرية - في خطاب التحليل النفسي الفرويدي: «[...] واقعية الهُوَ، ومثالية المعنى. واقعية الهُوَ في التخلي، مثالية المعنى في الاستعادة؛ واقعية الهُوَ، بالارتداد من آثار المعنى - التي تظهر على المستوى الشعوري - إلى الدافع، على المستوى اللاشعوري. وهكذا، تَظهر قراءة فرويد كمغامرة للتفكُّر. وما ينبثق عن هذه القراءة هو كوجيتو جريح؛ كوجيتو يطرح نفسه، لكن لا يمتلك نفسه؛ كوجيتو لا يفهم حقيقته الأصلية إلّا في، وبواسطة الاعتراف بعدم الملاءمة، والوهم، وكذب الوعي الراهن»[52].

يعترف ريكور بأحقية قول فرويد في نقطة عدم إنصاف الفلاسفة عمومًا لمفاهيم التحليل النفسي المتعلِّقة باللاوعي، بسبب أحكامهم المسبقة المتعلِّقة بالوعي؛ لكنَّه يرى أن الفلسفة التفكُّرية تصادق على واقعية اللاوعي من خلال اعترافها بأهمية التخلي عن الوعي المباشر، وضرورة هذا التخلي. ولا يعني هذا الاعتراف وتلك الضرورة هجران كلّ وعي؛ فهناك دائمًا حقل من الوعي المؤسَّس بواسطة عمل التأويل. ونجد هذا الحقلَ وهذا العمل، في الوعي العلمي الذي يمكن اعتباره «ذاتية متعالية، أي بؤرة القواعد التي تشرف على التأويل»[53]. ويشير ريكور إلى أن إمكان واقعية الموقعية مشروطة باستدعائها الوعي الهيرمينوطيقي؛ فثمَّة صلة قوية بين الموقعية والوعي الهيرمينوطيقي، نظرًا إلى أن تأسُّس كلِّ واقعية يتمُّ بالضرورة في الحقل الهيرمينوطيقي. وقد أظهر ريكور - انطلاقًا من هذه الصلة - عدم إمكان الحديث عن واقعية مطلقة للاشعور، لأن هذه الواقعية نسبية بسبب علاقتها بالعمليات الهيرمينوطيقية التي تمنحها معنى. ولإظهار هذا التمفصل الضروري بين هذه الواقعية وتلك والعمليات، تحدَّث ريكور عن ثلاث درجات من نسبية اللاشعور: نسبية موضوعية في العلاقة مع قواعد فكِّ الترميز أو التشفير؛ نسبية بينذواتية[54] (Intersubjective) متعلِّقة بالعلاقة بين المحلِّل والمحلَّل؛

---

(52) Ricœur, «Une Interprétation philosophique,» p. 173. (ريكور، صراع التأويلات، ص 282).

(53) Ricœur, *De l'interprétation*, p. 453. (ريكور، في التفسير، ص 357).

(54) ثمّة ترجماتٌ مختلفةٌ لهذا المصطلح المهمّ، في الفلسفة المعاصرة. ففتحي التريكي يترجم مصطلح «Intersubjectivité» بـ «التّذاوت»، ويشير إلى أنها تعني «علاقات التّبادل بين ذات وذات أخرى». =

نسبية ذاتية متعلّقة بلغة التحويل. وبإيجاز، يوضّح ريكور ثنائية واقعية اللاشعور أو الهُوَ، ومثالية المعنى: «واقعية الهُوَ، من منطلق أنه يحثّ الشارح (L'Exégète) على التفكير؛ مثالية المعنى، من منطلق أن المعنى ليس كذلك إلّا في نهاية التحليل المُعَدّ في الخبرة التحليلية، وبواسطة اللغة التحويلية»[55].

رابعًا: الاستعادة التفكُّرية للاقتصاد الفرويدي الفرويدية بوصفها أركيولوجيا للذات

لا يكتفي التأويل الفلسفي الريكوري للتحليل النفسي الفرويدي بالاستعادة التفكُّرية للموقعية الفرويدية، بل يولي وجهة النظر الاقتصادية لهذا التحليل اهتمامًا خاصًّا وكبيرًا أيضًا. أراد ريكور ألّا يقتصر تأويله لفرويد على الحديث بصيغة سلبية - بالمعنى المنطقي - عن عدم ملاءمة أو عدم مطابقة الوعي لموضوعه، لهذا حاول أن يتحدَّث أيضًا بعبارات إيجابية - بالمعنى المنطقي أيضًا - عن «وضع الرغبة التي بواسطتها أكون مطروحًا، وأجد نفسي كائنًا مسبقًا»[56]. وفي وجهة النظر الاقتصادية هذه تحديدًا، يوجد الخطاب الذي يلائم - في رأي ريكور - أركيولوجيا للذات، نظرًا إلى أن وجهة النظر هذه تتضمَّن كشفًا عمَّا هو عتيق وقديم في الإنسان بوصفه فردًا أو بوصفه جماعة؛ فوجهة النظر الاقتصادية

= (انظر: فتحي التريكي، فلسفة الحياة اليومية، سلسلة الكوثر (بيروت؛ تونس: الدار المتوسطية للنشر، 2009)، ص 29). أمّا حسن حنفي فيترجم مصطلح Intersubjectivity بـ «الذاتية المشتركة»، وينبّه إلى أن الفلاسفة المعاصرين يستخدمون هذا المصطلح للإشارة إلى «وجود الآخر في الذات» (انظر: حسن حنفي، «الهوية والاغتراب في الوعي العربي،» مجلة تبين، السنة 1، العدد 1 (صيف 2012)، ص 15). ومن دون التقليل من صحة أو دقة هذه التّرجمات، فإننا نفضِّل ترجمة هذا المصطلح بـ «بينذواتي»، كما فعل محمد هناد في ترجمته لكتاب: مايكل ج. ساندل، الليبرالية وحدود العدالة، ترجمة محمد هناد؛ مراجعة الزبير عروس وعبد الرحمن بوقاف، بدعم من مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2009)، وذلك لتمييزه من مصطلح «بينذاتي» (Intrasubjective). (انظر: ريكور، في التفسير، ص 354). وإضافةً إلى التسويغ السابق، نحن نفضّل كلمة «بينذواتية» لأنها تشير، من جهة أولى، إلى السمة البينية التي أصبحت موضع اهتمام متزايد، على أكثر من صعيد، في الفلسفة المعاصرة؛ وتوفّر من جهة ثانية سهولة أكبر في عمليات الاشتقاق اللغوي (تحويل الاسم إلى صفة مثلًا).

(55) Ricœur, *De l'interprétation*, p. 460. (ريكور، في التفسير، ص 363).

(56) المصدر نفسه ص 461، وص 364 بالطبعة العربية.

للتحليل النفسي الفرويدي مسكونة بموضوع «السابق زمنيًا» (L'Antérieur). ويرى ريكور أن من الممكن مقاربة الأعمال الفرويدية كلها انطلاقًا من مسألة الارتداد إلى الوراء زمنيًا؛ فالحلم يُفيد في إظهار السمة التقهقرية أو النكوصية لعمل الجهاز النفسي، بطريقة أنموذجية، ذلك أن في الحلم تحدث - وفقًا لفرويد - ثلاثة أنواع متشابكة من نكوص الجهاز النفسي أو ارتداده إلى الوراء (صوري وكرونولوجي وموقعي): «هو عودة إلى المادة الخام للصورة، وهو عودة إلى الطفولة، وهو عودة موقعية باتِّجاه الطرف الإدراكي الأقصى للجهاز النفسي، بدلًا من الارتقاء نحو الطرف الحركي الأقصى»[57]. وتتَّضح أهمية الحلم في إبراز السمة التقهقرية للتحليل النفسي الفرويدي، إلى درجة أكبر، من خلال الإشارة إلى أن فرويد كان يطمح - من خلال تحليله الحلم - إلى معرفة الإرث العتيق والبدائي للإنسان.

ميز ريكور بين ثلاثة أنواع أو مستويات من الأركيولوجيا في أعمال فرويد: فمن جهة أولى، ثمَّة في كتابات «الميتاسيكولوجيا» أركيولوجيا مقيدة ومقصورة على الدافع والنرجسية، ومُستنبَطة مباشرةً من الحلم والعصاب، ومن جهة ثانية، ثمَّة أركيولوجيا معمَّمة[58] في الكتابات التي تعرض نظرية التحليل النفسي للثقافة. وفي شرح الأركيولوجيا المحدودة أو الضيقة في النظرية الفرويدية، بيّن ريكور أن اللاشعور يتَّسم بأنه «خارج الزمن» على الرغم من صلته بزمنية الشعور، وأن لازمنية اللاشعور أو الهُوَ لا تعني بدايةً - في التحليل النفسي الفرويدي - إلّا مجرَّد الأقدمية الزمنية. ولا يمكن معرفة هذا اللاشعور، بطريقة مباشرة، إذ لا يمكن استكشاف هذا الجزء المعتم والمنيع من شخصيتنا إلّا من خلال الدراسة التحليلية للحلم وللأعراض العصابية. ويمكن تفسير عتمة هذا الجزء - الذي يشكِّل الإرث العتيق للإنسان - وعدم إمكان معرفته، بشكل مباشر، بواقع أن

---

(57) Ricœur, *De l'interprétation*, p. 462. (ريكور، في التفسير، ص 365).

(58) بدأ ريكور إقامة هذا التمييز في كتابه عن فرويد (ريكور، في التفسير)، لكنه قام لاحقًا بإجراء تعديل على هذا التمييز، حيث أصبحت الأركيولوجيا العامة في نظرية الثقافة تضم قسمين. وهكذا، أصبح لدينا ثلاثة أنواع أو مستويات من الأركيولوجيا، في التحليل النفسي الفرويدي: أركيولوجيا مقتصرة على الدافع والنرجسية، أركيولوجيا معمَّمة للأنا الأعلى والأوثان، أركيولوجيا ذات تعميم مفرط، وتتناول حرب العمالقة: إيروس (الحب) وثاناتوس (الموت). انظر: Ricœur, «Une Interprétation philosophique,» p. 173. (ريكور، صراع التأويلات، ص 220).

«الكبت هو النظام الاعتيادي لحياة نفسية محكوم عليها بالتأخُّر، وهي دائمًا فريسة الطفولية غير القابلة للتدمير»[59]. وقد وجد ريكور أن نظرية النرجسية تمثِّل النقطة الأكثر تقدُّمًا من هذه الأركيولوجيا، المأخوذة على المستوى الدافعي. والنرجسية - التي اعتبرها ريكور المعادِل للكوجيتو الباطل أو الزائف - هي ذات دلالة زمنية، لأنها - وفقًا لكلمات فرويد نفسه - «خزان الليبيدو»، أي إنها تمثِّل «الشكل الأصلي من الرغبة، الذي نرجع إليه دائمًا»[60].

في ما يخص المستوى الثاني من الأركيولوجيا، نقول إن معناه الأوّلي واضح من خلال الاسم نفسه الذي أطلقه ريكور عليه (الأركيولوجيا المعمَّمة). إنها توسيع - عن طريق المماثلة - لتأويل الحلم والدافع، وهو التأويل الذي يشكِّل الأركيولوجيا الضيقة. ويمثِّل التأويل الفرويدي للثقافة استطالةً لتأويله الحلم، لأن المماثلة بين المثُل العليا والأوهام من جهة، والحلم والأعراض العصابية من جهة أخرى، هي التي تُظهر الكيفية التي نظر فيها ريكور إلى هذا التأويل على أنه أركيولوجيا، والأسباب التي جعلته يفعل ذلك. وهو يشرح هذه الأركيولوجيا، بالقول:

تكمن العبقرية الفرويدية في أنها رفعت القناع عن استراتيجية مبدأ اللذة، وهو شكل قديم ممَّا هو إنساني، في ظل عقلناته وضروب إضفائه للمثالية وتصعيداته. وهنا تكمن وظيفة التحليل في أن يردَّ الجِدَّة الظاهرة إلى انبثاق القديم: إشباع بديل؛ إحياء الموضوع العتيق المفقود؛ مسائل الاستيهام البدئي؛ أسماء كثيرة للدلالة على هذا الإحياء للقديم في ظل سمات جديدة[61].

يبلغ التأويل الفرويدي للثقافة (الأركيولوجيا المعمَّمة) ذروته في نقده للدِّين. وجدت الهيرمينوطيقا الريكورية في هذا النقد أحد أقوى أشكال التأويل أو التفسير الاختزالي الذي يأخذ غالبًا صيغة (هذا ليس إلّا، أو ليس سوى...). وتظهر هذه الاختزالية في وصف فرويد للدِّين بأنه «عصاب الإنسانية

(59) Ricœur, *De l'interprétation*, p. 466. (ريكور، في التفسير، ص 368).

(60) المصدر نفسه، ص 368-369 بالطبعة العربية.

(61) المصدر نفسه، ص 468، وص 369 بالطبعة العربية.

الوسواسي الكلي»[62]؛ إذ اختزل فرويد الدِّين إلى مجرَّد عصاب (الدِّين ليس سوى عصاب). وتتعزز السمة الأركيولوجية للتأويل الفرويدي للثقافة تدريجيًا في أعمال فرويد، وتبلغ أوجها في أعماله الأخيرة: مستقبل وهم[63]؛ قلق في الحضارة[64]؛ موسى والتوحيد[65]. ويظهر هذا التعزيز، بشكل قوي، في الموقعية الثانية (الأنا والهُوَ والأنا الأعلى). فانطلاقًا من هذه الموقعية، ما عادت السمة العتيقة تميز الهُوَ - الذي يكافئ نسبيًا اللاشعور - فحسب، وإنما أصبحت أيضًا سمةً أساسية للأنا الأعلى. وفي تشديده على السمة العتيقة للأنا الأعلى، نبّه ريكور إلى أن هذه السمة تمثِّل أحد أبعاد الأنا الأعلى التي لا يمكن اختزالها إلى ما هو عتيق فقط[66].

ترتبط سمة العتاقة في الأنا الأعلى بكونها - تبعًا لفرويد - «راسبًا» لموضوع مفقود، وتمثُّل مع الهُوَ ما سمّاه فرويد «العالم الداخلي» الذي يقابل «العالم الخارجي» ممثَّلًا بالأنا. وتبرز السمة العتيقة للعالم الأخلاقي من خلال لجوء فرويد إلى التفسير التكويني، الذي - باعتباره التكوين أساسًا - يُشدِّد على أن تكوُّن هذا العالم ناتج من تهديد خارجي مستدخَل (Une Menace extérieure intériorisée). وعمل فرويد على مَفْصلة تطور الإنسان بوصفه فردًا (Ontogenèse) مع تطوره بوصفه نوعًا (Phylogenèse)، عن طريق إظهار عقدة أوديب على أنها «مصدر الأخلاقية، وأصل العصاب، وأصل الثقافة»[67].

---

(62) Ricœur, *De l'interprétation*. (ريكور، في التفسير، ص 370). المثير واللافت في تعامل ريكور مع تأويل فرويد للدين هو محاولته إظهار المعقولية الكبيرة نسبيًا لهذا التأويل الموصوف بالاختزالي، قبل أن يقوم بمعارضته بتأويلٍ آخر (التأويل الإحيائي)، ومحاولة إظهار إمكان التكامل معه، في الهيرمينوطيقا العامَّة للرموز، التي سعى ريكور إلى المساهمة في تأسيسها.

(63) سيغموند فرويد، مستقبل وهم، ترجمة جورج طرابيشي (بيروت: دار الطليعة، 1974).

(64) سيغموند فرويد، قلق في الحضارة، ترجمة جورج طرابيشي (بيروت: دار الطليعة، 1977).

(65) سيغموند فرويد، موسى والتوحيد، ترجمة جورج طرابيشي (بيروت: دار الطليعة، 1973).

(66) سنعود لاحقًا إلى تناول هذه النقطة، عندما نشرح ما سمّاه ريكور «التيليولوجيا الضمنية في التحليل النفسي الفرويدي»، التي تتعلّق بالعمليات التي تفضي إلى صوغ الأنا الأعلى: «التوحُّد» و«تكوين المثل الأعلى» و«التصعيد». وتبرِّر هذه العمليات وجهة نظر ريكور بشأن عدم إمكان اختزال الأنا الأعلى إلى ما هو عتيق.

(67) Ricœur, *De l'interprétation*, p. 201. (ريكور، في التفسير، ص 162).

هكذا، تتعزَّز سمة العتاقة في الأنا الأعلى من خلال قرابتها أو صلتها الوثيقة بالهُوَ. وتظهر هذه السمة خصوصًا في دافع الموت الذي يصفه ريكور بـ «القرينة العتيقة لجميع الدوافع ولمبدأ اللذة نفسه»[68]. وتتمفصل، في دافع الموت، وظيفة تكرار ما هو عتيق مع وظيفة التدمير. وينجم هذا التمفصل عن كون التدمير «أحد الدروب التي يسلكها الكائن الحي من أجل العودة إلى السابق على الحياة»[69]. ويمثّل تكرار وضع أصلي، أو حالة قديمة للأشياء، الهدف المنشود للدوافع كلها. ويظهر هذا التكرار بقوة في دافع الموت الذي يظهر بدوره في جميع سيرورات الحياة النفسية؛ فهو يهدف إلى التقهقر أو إلى العودة من العضوي إلى اللاعضوي. وأبرز ريكور الترابط والقرابة القوية بين هذا التكرار وجميع أشكال العتاقة: فالحلم يكرِّر رغباتنا الأكثر قِدَمًا وغير القابلة للتدمير، وتعبِّر كلُّ عودة إلى النرجسية، بواسطة التصعيد أو غيره، عن تكرار، لأن النرجسية هي «الشكل الأصلي للرغبة الذي نعود إليه دائمًا».

انطلاقًا من ذلك، اعتبر ريكور - في تحليله المعنى الأخير لوجهة النظر الاقتصادية في التحليل النفسي - أن الأركيولوجيا الفرويدية تشكّل «فلسفة ضمنية لرغبة لا تُدمَّر، ولا تموت، ولا زمنية [...]»[70]. وفي هذه الرغبة تحديدًا، يكمن إمكان العبور من القوة إلى اللغة، ويظهر تعذُّر الحضور أو التمثُّل الكامل للقوة في اللغة، في الوقت نفسه. ولتوضيح هذه الثنائية (الإمكان والتعذُّر)، أكَّد ريكور أهمية التمييز بين «المثول التمثيلي» و«المثول الوجداني» (La Présentation affective). ويفيد هذا التمييز في إظهار عدم إمكان اختزال المثول إلى التمثيل، لأن مثول الرغبة بما هي كذلك لا يمر، في حالة المثول الوجداني، عبر التمثيل. ويمكن تفسير عدم إمكان الاختزال من خلال الإشارة إلى أن على الرغم من أن اللاشعور مدفوع نحو اللغة، فهو غير قابل لأن يكون لغة بشكل كامل. ويحيل ما يمكن ترميزه وتمثيله إلى الرغبة التي تكون، من حيث هي رغبة، غير قابلة للترميز أو التمثيل.

---

(68) Ricœur, *De l'interprétation*, p. 472. (ريكور، في التفسير، ص 373).

(69) المصدر نفسه ص 473.

(70) المصدر نفسه ص 474، وص 375 بالطبعة العربية.

هكذا، تُظهر الاستعادة التفكُّرية لوضع الرغبة ولمثولها الوجداني - تبعًا لوجهة النظر الاقتصادية - أن «[...] إذا كانت الرغبة هي ما لا يمكن تسميته، فإنها أصلًا متَّجهة نحو اللغة؛ إنها تريد أن تُقال؛ إنها من الكلام بالقوة، وأن تكون الرغبة، في الوقت نفسه، ما لا يقال وإرادة - القول، ما لا يُسمَّى وقوة الكلام، فذلك ما يجعلها المفهوم الحدي على تخوم العضوي والنفسي»[71]. وبسبب أسبقيتهما، فإن الرغبة والدافع يشكّلان أصل اللغة والتمثيل. والعلاقة بين الرغبة والدافع من جهة، واللغة والتمثيل من جهة أخرى، هي مسألة إشكالية شائعة في تاريخ الفلسفة[72]. لكن، على الرغم من هذا الشيوع، يتّسم تناول فرويد لهذه الإشكالية، في رأي ريكور، بأصالة وتميز لا يمكن إنكارهما. ونجد هذه الأصالة في الدور الذي تقوم به الحواجز بين النُسق النفسية. وتفسّر هذه الحواجز سبب تعذُّر الإدراك التفكُّري المباشر للصلات بين الرغبة والجهد من جهة، والتوق والإدراك من جهة أخرى. ويختم ريكور الاستعادة التفكُّرية لوجهة النظر الاقتصادية للتحليل النفسي، بالتأكيد أن التمثيل خاضع - كما أظهر لايبنيتز - لقوانين التعبيرية المزدوجة: فهو، من جهة، خاضع لقانون القصدية الذي يشير إلى أن التمثيل تعبير عن شيء ما، وهو، من جهة أخرى، يعبِّر دائمًا عن الجهد وعن الرغبة وعن الحياة. انطلاقًا من ذلك، يكون التمثيل قابلًا لنوعين متكاملين من التقصّي أو البحث؛ فهو بحاجة إلى تناول معرفي، منطقي ومعياري، ينكبُّ على دراسة ادّعائه الحقيقة، من حيث إنه يمثّل شيئًا ما، هذا من ناحية، ويكون، من ناحية أخرى، في الإمكان، بل من الواجب، أن يخضع كلُّ تمثيل لدراسة تحاول الكشف عن الرغبة التي تحتجب فيه.

---

(71) Ricœur, *De l'interprétation*, p. 478. (ريكور، في التفسير، ص 378).

(72) في تتبّعه الأشكال المختلفة التي ظهرت فيها هذه الإشكالية في تاريخ الفلسفة، أشار ريكور إلى: نيتشه الذي حاول تجذير القيم الأخلاقية في الحياة، وشوبنهور الذي تصور «العالم بوصفه إرادةً وتمثيلًا»، واسبينوزا الذي نسّق في الأخلاق العلاقة بين إشكالية الفكر وإشكالية الجهد، ولايبنيتز الذي أظهر ترابط الإدراك والجهد في تعريفه العام للنفس. ويشرح ريكور معنى هذا الترابط في فلسفة لايبنيتز، فيكتب: «[...] بالإدراك يصبح كلُّ جهد تمثيلًا لضرب من الكثرة في الوحدة؛ بالجهد يميل كلُّ إدراك نحو مزيد من التمييز. على هذا النحو، يُظهر لايبنيتز قانونًا مزدوجًا للتمثيل: التمثيل هو ادّعاء بالحقيقة في أنه يمثّل شيئًا؛ إلّا أنه أيضًا تعبير عن الحياة، تعبير عن الجهد أو التوق، وأن تداخل الوظيفة الثانية والوظيفة الأولى هو الذي يطرح مشكل الوهم؛ لكن التشوه، الذي استُخدم عنوانًا لآليات شتّى من الحلم (انزياح، تكثيف، تمثيل بالصورة) يندرج مسبقًا في داخل هذه الوظيفة الكبرى للتعبيرية». Ricœur, *De l'interprétation*, p. 477. (ريكور، في التفسير، ص 377).

يُظهر هذا التداخل بين وظيفتي أو شكلَي التعبير تجذُّر فعل المعرفة في الوجود، المفهوم عند ريكور على أنه رغبة وجهد. وقد استحضر ريكور في هذا الإطار بعض نتائج بحوثه في فلسفة الإرادة، ليؤكّد جانبًا منها وينقّح الجانب الآخر. ففي فلسفة الإرادة، أكَّد السمة الإنسانية لحريتنا بوصفنا بشرًا، بمعنى أن حريتنا «حرية محفَّزة ومتجسِّدة، وجائزة، غير مطلقة»[73]. ورأى، من جديد، في كتابه عن فرويد، ضرورة حصول تغيّر أو تحوّل في فلسفته، على الصعيد المنهجي، من مجرَّد فينومينولوجيا ماهوية، متَّبعة في «الإرادي واللاإرادي»، إلى فينومينولوجيا هيرمينوطيقية سادت في كتاباته منذ رمزية الشر. وفي توضيحه هذا التحول، وأهمية الفينومينولوجيا الهيرمينوطيقية التفكُّرية، في هذا المجال، يكتب: «يذهب المنهج الهيرمينوطيقي المقترن بالتفكُّر أبعد كثيرًا من المنهج الماهوي الذي كنت أمارسه عندئذ: فتبعية الكوجيتو لوضع الرغبة لا تُدرك مباشرةً في التجربة المباشرة، وإنما تُدرَك مؤوَّلة بواسطة وعي آخر، في العلامات غير المعقولة ظاهريًا والمعروضة في تبادل الكلام؛ إنها ليست تبعية محسوسة على الإطلاق، وإنما هي تبعية رموزها مقروءة، ومؤوَّلة عبر الأحلام، والاستيهامات، والأساطير التي تكون، على نحو من الأنحاء، الخطاب غير المباشر لهذا الظلام الأخرس. إن تجذُّر التفكُّر في الحياة لا يُفهم هو ذاته، في الوعي التفكُّري، إلّا بوصفه حقيقة هيرمينوطيقية»[74].

أكَّد ريكور - بعد هذه الاستعادة التفكُّرية للنظرية الفرويدية - أنه ينبغي ألّا يقتصر فهم الفرويدية وربطها بالفلسفة عمومًا، والفلسفة التأمُّلية خصوصًا، على إظهار طابعها الأركيولوجي الأساس فقط؛ إذ لا يمكن مفهوم الأركيولوجيا أن يكون الوسيط الوحيد بين هذين الفرعين المعرفيين، لأنه يستدعي بالضرورة مفهومًا مكمِّلًا له هو مفهوم التيليولوجيا. وعلى هذا الأساس، عمل ريكور على مَفْصلة الفرويدية، منظورًا إليها كأركيولوجيا للذات الفاعلة، مع تيليولوجيا للذات، وأكَّد أن الذات الفاعلة لا يمكنها أن تكون ذات أصول أو جذور عتيقة، ما لم تكن ذات غاية وتطلُّعات مستقبلية. ويشرح ريكور هذا الافتراض التفكُّري المسبق، على النحو الآتي: «وحدها الذات الفاعلة التي تمتلك بداية عتيقة

(73) Ricœur, *De l'interprétation*, p. 480. (ريكور، في التفسير، ص 379).

(74) المصدر نفسه.

(Un Arché)[75]، يكون لها غاية (Un Télos): تفترض ملاءمة معنى، مكون خلف الأنا، حركةً ذات فاعلة مشدودة إلى ما هو أمامها عن طريق سلسلة من «الصور» التي تجد كلٌّ واحدة منها معناها في الصور التي تليها»[76].

لا يُقصد من وراء تأكيد ريكور ضرورة السعي إلى تأسيس التكامل بين الأركيولوجيا الفرويدية والتيليولوجيا - إنكار السمة التحليلية للتحليل النفسي الفرويدي، أو اقتراح إكماله بتركيب نفسي (Psycho-Synthèse). ويقرُّ ريكور بأن مفهوم التيليولوجيا - مثله مثل مفهوم الأركيولوجيا - لا ينتمي إلى الحقل المفهومي للتحليل النفسي الفرويدي، لكنه يعتبر أن فهم الذات، في قراءة فرويد، يتطلّب صوغ مفهوم أركيولوجيا الذات. ولا يمكن هذه الأركيولوجيا أن تكون مفهومة إلّا من خلال علاقتها بنقيضها الجدلي، أي بالتيليولوجيا، وقد وجد ريكور في فينومينولوجيا الروح[77] الهيغلية أنموذجًا موضّحًا لهذه التيليولوجيا. ولا تعني أنموذجية الفينومينولوجيا الهيغلية - بوصفها تيليولوجيا للذات الفاعلة - أنها الأنموذج الوحيد الممكن؛ فالغاية (Le Télos) يمكن أن تقال بطرائق متعدِّدة، مثلها مثل الوجود.

لم يكتف ريكور بإظهار التقابل الجدلي بين أركيولوجيا الذات الفرويدية والتيليولوجيا الهيغلية، بل سعى أيضًا إلى إظهار الجدل بين الأركيولوجيا والتيليولوجيا، وضمن كلٍّ واحدة منهما على حدة، حيث تحيل الأركيولوجيا الفرويدية إلى تيليولوجيا خفية متضمَّنة فيها، وتحيل التيليولوجيا الهيغلية، في المقابل، إلى أركيولوجيا متضمَّنة فيها، بشكل غير ظاهر. ورأى ريكور أن في الإمكان

---

(75) في توضيح معنى كلمة «*Archê*» في اللغة اليونانية، يشير غادامر إلى أنها «تتضمّن معنيين لـ «المبدأ»، أي المبدأ بالمعنى الزمني للأصل والبداية، فضلًا عن المبدأ بالمعنى التأملي المنطقي - الفلسفي». انظر: Hans-Georg Gadamer, *The Beginning of Philosophy*, Translated by Rod Coltman, (New York: The Continuum Pub. Co., 2001), p. 12. (هانز جورج غادامير، بداية الفلسفة، ترجمة علي حاكم صالح وحسن ناظم (بنغازي: دار الكتاب الجديد المتحدة، 2002)، ص 10-11).

ارتأينا ترجمتها إلى «بداية عتيقة» للتشديد على البُعد الزماني في سمته العتيقة، وهو البُعد الذي شدَّد ريكور عليه في تأويله لفرويد.

(76) Ricœur, «Une Interprétation philosophique,» p. 174. (ريكور، صراع التأويلات، ص 220).

(77) انظر: غيورغ فلهلم فِردريش هيغل، فنومينولوجيا الروح، ترجمة وتقديم ناجي العونلي (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2006).

البحث عن هذه التيليولوجيا الضمنية للتحليل النفسي الفرويدي، من خلال التركيز على أمرين أساسين: المفاهيم الإجرائية للتحليل النفسي الفرويدي، والآليات أو العمليات التي تفضي إلى تكوين الأنا الأعلى عمومًا، مع التركيز على التوحُّد والتصعيد خصوصًا. وتأتي أهمية التصعيد والتوحُّد من أنه لا يمكن فهمهما، انطلاقًا من السمة الأركيولوجية للتحليل النفسي الفرويدي فحسب. بكلمات أخرى، تبيّن سيرورتا التصعيد والتوحُّد الحاجة إلى الانطلاق من مفاهيم تيليولوجية لفهمهما. ويوضّح غياب مثل هذه المفاهيم عن النظرية الفرويدية، في رأي ريكور، السبب الذي جعل فرويد نفسه يعبّر عن عدم رضاه الكامل عن التفسير الذي قدمه في شأنهما؛ فأطروحة ريكور تقول إن الجدل بين الأركيولوجيا والتيليولوجيا موجود ليس فحسب بين التحليل النفسي الفرويدي، بوصفه أركيولوجيا والفينومينولوجيا الهيغلية بوصفها تيليولوجيا، وإنما هو موجود أيضًا في قلب أو داخل كلٍّ منهما. ولا يعني ذلك أبدًا أن ريكور يعتبر أن الفلاسفة أو المفكّرين الكبار عمومًا، وفرويد وهيغل خصوصًا، يقولون الشيء نفسه لكن بطرائق مختلفة؛ فعلى الرغم من الاختلاف العميق والكبير بين فكر هيغل وفكر فرويد، لا يمكننا اكتشاف نوع من الجدل بين الأركيولوجيا والتيليولوجيا، وفي قلب كلٍّ منهما، من دون أن يلغي ذلك تمايز كلٍّ منهما عن الآخر في شكل قولهما ومضمونه. وشرح ريكور الجدل بين الأركيولوجيا والتيليولوجيا في كلٍّ من الفرويدية والهيغلية، بالقول: «أقول إن فرويد يربط أركيولوجيا مبحوثة للاشعور بتيليولوجيا غير مبحوثة لـ 'الصيرورة الشعور'، كما يربط هيغل التيليولوجيا الصريحة للروح بأركيولوجيا ضمنية للحياة والرغبة»[78]. وسنبيّن، في القسم التالي، ماهية التيليولوجيا التي رأى ريكور أنها ممثَّلة بشكلٍ أنموذجي في الفينومينولوجيا الهيغلية، وسنبيّن أيضًا كيف أظهر تمفصل هذه التيليولوجيا الصريحة مع أركيولوجيا ضمنية موجودة في صميمها.

خامسًا: التمَفْصُل بين تيليولوجيا صريحة وأركيولوجيا ضمنية في الفينومينولوجيا الهيغلية

تُمثِّل الفلسفة الهيغلية - بالنسبة إلى ريكور - فينومينولوجيا للروح وليس للوعي أو الشعور. وعلى هذا الأساس، يمكن المقاربة بين الفينومينولوجيا الهيغلية

---

(78) Ricœur, *De l'interprétation*, pp. 483-484. (ريكور، في التفسير، ص 383).

والتحليل النفسي الفرويدي من حيث إن كليهما يتضمَّن إذلالًا أو إهانة للوعي. تتمثَّل هذه الإهانة في قيام كلا الفكرين بتغيير مركز أو بؤرة المعنى أو بزحزحتهما. وعرَّف ريكور الفينومينولوجيا الهيغلية بأنها «وصف للصور، أو للمقولات أو للرموز التي تقود هذا النمو، وفق نظام تركيب تقدمي»[79]، ووجد أنها تمثِّل طريقًا أكثر مباشرةً وعمقًا من تحليل نفسي مباشر للنمو أو لـ«الصيرورة - الشعور»[80]. في هذه الفينومينولوجيا، لا يكون الشعور أو الوعي مكان تكوين المعنى، فالروح أساس هذا التكوين، وهي عبارة عن حركة تقدمية من جدل الصور التي تجعل الوعي «وعيًا بذاته»، وتبدأ هذه الحركة التقدُّمية والجدلية مع التخلي عن هذا الوعي. ويستطيع هذا «الوعي بذاته»، في المقابل، أن يتكرَّر، في النهاية، بواسطة دائرية هذه الحركة الجدلية التقدُّمية. لكن، بين هذه البداية - المتمثِّلة في لحظة التخلي عن الوعي - والنهاية - حيث يُكرَّر «الوعي بذاته» - ثمَّة سلسلة كاملة من التوسُّطات (السيد والعبد؛ غربة الفكر الرواقي؛ اللامبالاة الريبية... إلخ.) التي تُشكِّل أساس الفينومينولوجيا الهيغلية بوصفها تيليولوجيا. ووفقًا لهذه الحركة التقدمية، يصبح الإنسان واعيًا أو راشدًا من خلال مروره عبر جميع مناطق أو مجالات المعنى التي «يجب أن يلتقيها الوعي ويحوزها، حتى يفكِّر، هو نفسه، في ذاته، بوصفه ذاتًا، ذاتًا إنسانية، راشدة، واعية»[81]. ولا ترتبط هذه الحركة بأي علاقة مع الاستبطان أو مع النرجسية، نظرًا إلى أن «بؤرة المعنى ليست الأنا النفسية، وإنما ما يسمّيه هيغل الروح، أي جدل الصور نفسها»[82].

باستنباط هذه الميتاسيكولوجيا الهيغلية أو باستعادتها، لا يريد ريكور إحياء الفينومينولوجيا الهيغلية نفسها، فالهدف المنشود تحديدًا هو مواجهة هذه

---

(79) Ricœur, *De l'interprétation*, p. 484. (ريكور، في التفسير).

(80) عارض ريكور، في هذا الصدد، مدرستين مختلفتين من مدارس الفرويدية الجديدة، تسعيان إلى دراسة هذه «الصيرورة - الشعور»، أي الانتقال من حالة الطفولة إلى حياة الرشد. وارتاب من هذا الاتجاه التصحيحي في التحليل النفسي، واعتبره اتجاهًا انتقائيًا أو تلفيقيًا يحاول أن يُظهر التحليل النفسي بمظهر «التركيب النفسي». ولهذا، رأى أن من الأفضل البحث عن معنى النمو النفسي انطلاقًا من مقاربة جدلية، تعترف بالتعارض بين التحليل النفسي - بوصفه أركيولوجيا - والفينومينولوجيا الهيغلية، بوصفها تيليولوجيا.

(81) Ricœur, *De l'interprétation*. (ريكور، في التفسير، ص 384).

(82) المصدر نفسه، وص 385 بالطبعة العربية.

الميتاسيكولوجيا مع الميتاسيكولوجيا الفرويدية من أجل فهم كلٍّ واحدة منهما، انطلاقًا من الأخرى. بتعبير آخر، يريد ريكور أن تُفهَم التيليولوجيا الضمنية للتحليل النفسي الفرويدي، بوصفها أركيولوجيا صريحة، استنادًا إلى الجدل التيليولوجي للفينومينولوجيا الهيغلية من جهة، وفهم الأركيولوجيا الضمنية للفينومينولوجيا الهيغلية، بوصفها تيليولوجيا صريحة، انطلاقًا من الأركيولوجيا الصريحة للتحليل النفسي الفرويدي من جهة أخرى. وفي توضيح معنى الجدل التركيبي التقدُّمي، وبالتالي التيليولوجي للفينومينولوجيا الهيغلية، رأى ريكور أن هذه الفينومينولوجيا تتميز بسمتين أو بأمرين أساسين: تتعلّق السمة الأولى بشكل هذه الفينومينولوجيا أو بهيئتها، وتتعلّق السمة الثانية بمحتواها. ولا ينفي هذا التمييز بالتأكيد الترابط الشديد بين شكل جدل الفينومينولوجيا الهيغلية ومضمون هذا الجدل. ويشرح ريكور السمة الأولى المتعلّقة بشكل الجدل الهيغلي بالقول: «في الفينومينولوجيا الهيغلية، تتلقّى كلُّ صورة معناها من الصور التي تليها؛ [...] وتكمن حقيقة أي لحظة في اللحظة التالية، ويصدر المعنى، بشكل دائم، عن النهاية باتجاه البداية»[83].

بالنسبة إلى السمة الثانية المتعلّقة بمضمون الجدل الهيغلي، ركّز ريكور اهتمامه على مسألة الذات، نظرًا إلى أن ما هو أساس في هذه الفينومينولوجيا هو إنتاج هذه الذات (ذات وعي الذات). ويرى ريكور أن هناك تقاربًا أو تشابهًا بين التأسيس الهيغلي للذات والتوحُّد في التحليل النفسي الفرويدي، ويشرح هذا التشابهَ بالقول: «[...] في الرغبة، يبدأ تشكُّل الذات، وإذا تجرأت على القول، تنسحب الذات إلى ذاتها. ويلتقي فرويد وهيغل في هذه النقطة: ففي حركة الرغبة أنما تُولد ثقافةٌ. ويمكن أن ندفع التماثلات إلى أبعد من ذلك كثيرًا: يؤدي هجر الموضوع وموته، لدى الاثنين، دورًا أساسًا في تربية الرغبة»[84].

على الرغم من هذه القرابة، أو من هذا التشابه بين فينومينولوجيا الرغبة الهيغلية والتحليل النفسي الفرويدي، أكّد ريكور أن السمة التيليولوجية المحايثة للفينومينولوجيا الهيغلية تتعارض بقوة مع السمة الأركيولوجية للتحليل النفسي

(83) Ricœur, *De l'interprétation*, p. 486. (ريكور، في التفسير).

(84) المصدر نفسه ص 487، وص 386 بالطبعة العربية.

الفرويدي. ولفت إلى ضرورة الاعتراف بهذا الاختلاف الجذري، وإلى ضرورة توضيحه وإظهار معالمه الأساسية، قبل أي محاولة لإظهار أن ما يطرحه هيغل، بشكل صريح، موجود في فكر فرويد بشكل ضمني، والعكس بالعكس. وتأتي هذه الضرورة من أن إظهار المعالم الأساسية للتعارض الجذري بين الهيغلية والفرويدية يساهم في بروز - وبقوة - الأركيولوجية للتحليل النفسي الفرويدي، والسمة التيليولوجية للفينومينولوجيا الهيغلية. بكلمات أخرى، قبل العمل على إظهار أن الأركيولوجيا الفرويدية تتضمَّن تيليولوجيا خاصة بها، وأن التيليولوجيا الهيغلية تحتوي على أركيولوجيا خاصة بها، من المفيد والمشروع صوغ التعارض بين الفكر الهيغلي والفكر الفرويدي بطريقة تجعلهما يشكّلان معًا ما سمّاه ريكور تناقض التفكّر أو نقيضة التفكّر (Une Antithétique de la pensée) بالمعنى الكانطي لهذه الكلمة[85]. وفي شرحه هذا التناقض، يكتب ريكور: «نكتشف عند فرويد، في التناقض مع هيغل، فلسفة للقدر غريبة وعميقة، هي القفا غير المرئي لكلّ فينومينولوجيا للروح التي يجذبها المستقبل المطلق للخطاب الكلي. [...] ونلخّص نقيض الدعوى (L'Antithèse) في هذه العبارات: الروح هي ما له معناه في صوَر لاحقة، هي الحركة التي تحيل دائمًا إلى العدم نقطة انطلاقها، ولا تتأكّد إلّا في النهاية. ويعني اللاشعور تمامًا أن المعقولية تنبثق دائمًا من صوَر سابقة، [...] فالفكر هو نظام النهائي، واللاشعور هو نظام البدائي. وسأقول على النحو الأكثر إيجازًا، لأشرح نقيض الدعوى هذه: الروح تاريخ، واللاشعور قدر - قدر خلف الطفولة، قدر الرمزية الموجودة مسبقًا هنا، والمكرَّرة إلى ما لانهاية...»[86].

ما الذي يمكن فعله مع هذا التناقض بين فكري هيغل وفرويد؟ هل يمكن إقامة وساطة بين فكرين، كلّ منهما هو، بمعنى ما، نقيض للآخر؟ المؤكّد هو أنه - انطلاقًا من وجهة نظر ريكور عن مهمة الفلسفة أو وظيفتها، ينبغي للفلاسفة ألّا يهملوا أي وضع يوجد فيه تناقض أو تعارض جذري بين اتّجاهين، أو فكرين، أو

(85) يشرح ريكور المعنى الكانطي لكلمة «نقيضة» بالقول إنها «تعارض ليس ثمّة توسُّط بين طرفيه، إمّا لأنه لا يمكن أن يتمّ هذا التوسط، وإمّا لأنه لم تتم إقامته بعد». Ricœur, *De l'interprétation*, p. 490. (ريكور، في التفسير، ص 388).

(86) المصدر نفسه ص 490-491، ص 388-389 بالطبعة العربية. ننبّه هنا إلى أن بعض الجمل في الترجمة العربية لهذا المقطع غير موجودة.

تأويلين، أو نوعين من الهيرمينوطيقا... إلخ. فمهمة الفلسفة - في مثل هذه الحالة من الصراع - تتمثَّل في استكشاف إمكانية المصالحة بين الطرفين المتعارضين أو المتناقضين، والبحث عن إمكانية إقامة أي نوع من الوساطة أو التوسُّط بينهما. وسنعود لاحقًا إلى تناول هذه النقطة التي تعبّر عن أحد أهم الأهداف المعلنة والفعلية لهيرمينوطيقا ريكور للرموز والعلامات.

تتمثَّل الوساطة التي سعى ريكور إلى إقامتها بين الأركيولوجيا الفرويدية والتيليولوجيا الهيغلية، أولًا، بإظهار أن كلًّ واحد من هذين الفكرين يتضمَّن الآخر، لا بوصفه نقيضًا خارجيًا وغريبًا عليه فحسب، وإنما بوصفه آخَره الخاص به أيضًا. والسؤال هو: كيف يمكننا أن نتصور أن الفينومينولوجيا الهيغلية - بوصفها تيليولوجيا صريحة - تحيل بذاتها إلى أركيولوجيا ضمنية؟ وفي تناول مثل هذا السؤال، يقول ريكور: «اكتشاف مسألة فرويد في هيغل هو اكتشاف وضع الرغبة في القلب نفسه من السيرورة الروحية لازدواج الوعي، وإشباع الرغبة في الاعتراف، في مختلف ضروب وعي الذات»[87]. ولهذه الغاية، حلل ريكور العبور من الحياة والرغبة إلى وعي الذات في فينومينولوجيا الروح، وبيّن أن على الرغم من الطابع التيليولوجي الملازم لهذا العبور في الفينومينولوجيا الهيغلية، يمكننا أن نجد في جدل هذه الفينومينولوجيا ما يسميه ريكور «السمة المُتعذِّر تجاوزها للحياة والرغبة»[88].

لا يهدف ريكور - من وراء تأكيده أن في الحياة والرغبة ما لا يستطيع الجدل الهيغلي تجاوزه - التشكيك في الطابع التيليولوجي والتقدُّمي المحايث لهذا الجدل المتعلِّق بوعي الذات لذاتها. فالمقصود، بالنسبة إلى ريكور، هو التشديد على أن على الرغم من سيادة هذه السمة التيليولوجية في التجاوز، الذي يجريه وعي الذات، من الحياة والرغبة إلى مختلف أشكال وعي الذات، فإن «الحياة والرغبة لا يمكن أبدًا تجاوزهما، بوصفهما وضعًا بدئيًا وتأكيدًا أصليًّا وتوسُّعًا مباشرًا»[89]. وتظهر الحياة والرغبة، في الجدل الهيغلي لوعي الذات، بوصفهما ما يتمُّ تجاوزه وما لا يمكن تجاوزه، تيليولوجيًا وأركيولوجيًا في الوقت نفسه؛

(87) Ricœur, *De l'interprétation*, p. 491. (ريكور، في التفسير، ص 388).

(88) المصدر نفسه.

(89) المصدر نفسه.

فالحياة والرغبة يتمُّ تجاوزهما بقدر ما يكون هناك تقدم جدلي للروح نحو وعي الذات لذاتها. وفي المقابل، لا يمكن تجاوز الحياة والرغبة، لأنهما تظلان أصلًا عتيقًا حاضرًا خلف كلّ وعيٍ للذات، ولهذا يسمي ريكور الرغبة «المُتجاوَز الذي لا يمكن تجاوزه».

تتبّع ريكور هذا الوضع الذي لا يمكن تجاوزه، للحياة والرغبة، على مستويات عدة من الجدل الهيغلي لازدواج وعي الذات لذاتها، مع التركيز بشكل خاص على جدل الاعتراف؛ ففي ما يتعلّق بظهور ما لا يُتجاوز من الحياة والرغبة في جدل الاعتراف، شدَّد ريكور على أن هذا الجدل، الذي يلي جدل الرغبة، «ليس خارجيًا بالنسبة إليه، بل هو، بمعنى ما، امتداده وتوضيحه»[90]. وما يوحِّد هاتين اللحظتين الجدليتين هو بالتحديد مفهوم «الإشباع» الذي يقوم بدور مشابه للدور الذي يقوم به مبدأ اللذة في التحليل النفسي الفرويدي. ويعزو هيغل هذا الإشباع إلى ما يسمِّيه «محض أنا»، أي «وعي ساذج للذات يعتقد أنه يبلغ ذاته بشكل مباشر، في إلغاء الموضوع، في التلف المباشر له»[91]. وكما يحدث لمبدأ اللذة الفرويدي، من حيث اصطدامه بمبدأ الواقع، لا يمكن إشباع الأنا المحض، لأن هذا الإشباع يتطلّب إلغاء الموضوع، أو إلغاء ما هو مغاير للأنا؛ ومن المتعذّر حصول الإشباع والإلغاء في الآن ذاته، لأن كلًّا منهما مشروط بالآخر. بكلمات أخرى، يقتضي إشباع الأنا المحض إلغاء الموضوع، لكن إلغاء الموضوع يلغي، في المقابل، أي إمكان لإشباع هذه الأنا، لأن إشباعها مرهون بوجود آخر، أي بوجود موضوع إشباعها.

على هذا الأساس، يرى هيغل أن ماهية الرغبة لا تكمن في الذات، وإنما تكمن بالأحرى في الآخر، في الموضوع. وبفضل هذا الآخر، وبواسطة توسُّطه الضروري، يمكن إشباع وعي الذات. ويستنتج ريكور من ذلك أن الرغبة، بوصفها معطاة مباشرة في الحياة، ليست ملغاة مطلقًا في الجدل الهيغلي اللاحق. وهذه الرغبة، بوصفها معطى مباشرًا، هي «مثل الجوهر الذي يُنفى باستمرار، والمحتفَظ به، والذي يؤكِّد نفسه باستمرار أيضًا»[92].

---

(90) Ricœur, *De l'interprétation*, p. 492. (ريكور، في التفسير، ص 390).

(91) المصدر نفسه.

(92) المصدر نفسه، ص 493، وص 391 بالطبعة العربية.

بيّن ريكور أن الوضع المتعذر تجاوزه للحياة والرغبة موجود أيضًا على جميع المستويات الأخرى من جدل ازدواج وعي الذات لذاتها؛ فالسمة الصراعية واضحة في جدل الاعتراف بوصفه نضالًا؛ إنه نضال من أجل الحصول على الاعتراف. ويبيّن هذا النضال أن «مقدارًا مرعبًا من الرغبة يُنقَل إلى مجال الروح، في صورة العنف»[93]؛ فالاعتراف إذن ليس مفهومًا اقتصاديًا، لأنه يتجاوز المستوى الحيواني من النضال، والمتمحوِر حول البقاء والسيطرة؛ فهو مفهوم روحي، بمعنى أنه «ليس نضالًا من أجل الحياة، وإنما هو نضال من أجل أن أنتزع من الآخر الاعتراف والشهادة والدليل أنني وعي مستقل للذات»[94]. وقد وجد ريكور، في هذا السياق، أن فكرة هيغل عن السيطرة والعبودية قريبة من فكرة أقدار الدوافع في التحليل النفسي الفرويدي. ولإظهار هذه العلاقة بين السيطرة والعبودية من جهة، والحياة والرغبة من جهة أخرى، ولإبراز وضع الرغبة غير القابلة للتجاوز، في جدل ازدواج وعي الذات لذاتها، يكتب ريكور: «[...] لأن السيطرة عبرت خطر الموت، فهي تبقى ذات علاقة مع الحياة، بوصفها استمتاعًا بالشيء وتدميره، عبر العمل العبودي للمهزوم في الصراع؛ وتظل العبودية على صلة بالحياة، لأنها فضّلت الحياة المباشرة على وعي الذات، وبادلت أمن الوجود العبودي بالخوف من الموت، إلى أن يعطي العمل - المؤسِّس لأسلوب جديد من المواجهة مع الأشياء والطبيعة - الأفضلية من جديد للعبد على السيد. وهكذا، فالحياة والرغبة هما اللتان تؤمّنان أيضًا، دائمًا وأبدًا، سمة الوضعية والقوة المتعلّقة بالأوضاع، وأقول بقوة أكبر، لولاهما ما كان في الإمكان أن يوجد لا السيد ولا العبد [...]»[95].

هذا الوضع، المتعذر تجاوزه وضع الحياة والرغبة، هو ما يشكّل الأركيولوجيا الضمنية في الجدل التيليولوجي للفينومينولوجيا الهيغلية؛ فعلى الرغم من الطابع التيليولوجي للفينومينولوجيا الهيغلية، فإن الرغبة، بوصفها جذر الذات أو أساسها العتيق، تظل دائمًا حاضرة وفاعلة بطريقة أو بأخرى. ولا يمكن أبدًا لهذه الرغبة أن تكون حاضرة كـ «رغبة محضة» أوكـ «أنا بسيطة أو محضة». فعلى الرغم من أن

---

(93) Ricœur, *De l'interprétation*, p. 494. (ريكور، في التفسير).

(94) المصدر نفسه.

(95) المصدر نفسه، وص 392 بالطبعة العربية.

هذه الرغبة متوسِّطة دائمًا بموضوع ما، بآخر مغاير لها، فلا يمكن أبدًا إلغاؤها أو إفناؤها.

يسمح إظهار البُعد الأركيولوجي للتيليولوجيا الهيغلية بالتأكيد أن الجدل بين الأركيولوجيا والتيليولوجيا لا يتعلّق فقط بالعلاقة بين التحليل النفسي بوصفه أركيولوجيا، والفينومينولوجيا الهيغلية بوصفها تيليولوجيا؛ بل يمكن اكتشاف هذا الجدل في قلب كلٍّ منهما أيضًا؛ فالتدليل على أن مسألة فرويد موجودة في هيغل يمثّل جانبًا فقط من هذه المعادلة الجدلية؛ إذ إن المطلوب أيضًا هو التدليل على أن مسألة هيغل موجودة أيضًا لدى فرويد. والسؤال المطروح هنا هو: كيف يمكننا البحث عن نوع من التيليولوجيا في التحليل النفسي الفرويدي، إذا أخذنا في الحسبان أن التحليل النفسي فرعٌ معرفي تحليلي، وليس فرعًا تركيبيًا بتاتًا؟ بعبارات أخرى، ألا يوجد تناقض في القبول مع فرويد بأن التحليل النفسي هو تحليل لا يوجد مجال لإكماله بتركيب[96]، والبحث، في الوقت نفسه، عن تيليولوجيا ضمنية تحيل إليها أركيولوجيا هذا التحليل النفسي نفسه؟ وهل يمكننا اكتشاف بُعد تيليولوجي متضمَّن، في التحليل النفسي الفرويدي، من دون أن تحيل هذه التيليولوجيا إلى تركيب نفسي مزعوم؟ إذا كان هناك حقًا تيليولوجيا ضمنية، في التحليل النفسي الفرويدي، هل يمكنها أن تتمَفْصل مع الأركيولوجيا الصريحة لهذا التحليل؟ وكيف يمكن تحقيق ذلك؟

سادسًا: التيليولوجيا الضمنية للتحليل النفسي الفرويدي

يعترف ريكور بأن من غير الممكن إظهار التيليولوجيا الضمنية للتحليل النفسي الفرويدي من دون الاستناد إلى تيليولوجيا صريحة، تجد في الفينومينولوجيا الهيغلية أنموذجًا معبِّرًا عنها. لكن، إذا كانت فكرتا الأركيولوجيا والتيليولوجيا غريبتين على التحليل النفسي الفرويدي، فالسؤال الذي ينبغي طرحه هو: لماذا

(96) صرَّح ريكور مرات عدة باتِّفاقه مع فرويد بخصوص الطبيعة التحليلية للتحليل النفسي، وأكَّد أن محاولته إبراز وجود تيليولوجيا ضمنية فيه لا تنشد أبدًا إكمال التحليل النفسي بـ «تركيب - نفسي» مزعوم. انظر: Ricœur, «Une Interprétation philosophique,» p. 174. (ريكور، صراع التأويلات، ص 220). انظر أيضًا: Ricœur, *De l'interprétation*, p. 482. (ريكور، في التفسير، ص 382-383).

سعى ريكور إلى إعادة صوغ التحليل النفسي الفرويدي، انطلاقًا من هذه المفاهيم الغريبة عليه، أي انطلاقًا من مفاهيم لا تنتمي إليه؟ في الواقع، بلجوئه إلى الفلسفة التفكُّرية - التي ينتمي إليها مفهوما «الأركيولوجيا» و«التيليولوجيا» - كان ريكور يطبِّق فكرة أو أطروحة أساسية وملازمة لمنهجه الهيرمينوطيقي. ووفقًا لهذه الفكرة، فإن هناك توازيًا أو ترابطًا ضروريًا بين فهم الذات وفهم الأعمال والأوابد الثقافية[97]؛ فباللجوء إلى الزوج أركيولوجيا/ تيليولوجيا، كان ريكور يسعى إلى الوصول إلى فهم أفضل لذاته وللكتابات الفرويدية في الآن ذاته. وهكذا، ففي كتاب ريكور عن فرويد، لم تكن إشكالية المنهج في الهيرمينوطيقا والتحليل النفسي، بوصفه علمًا إنسانيًا، أمرًا نظريًّا فقط، تمَّ بحثه واستكشافه وإظهار أبعاده المختلفة، وإنما كانت هذه الإشكالية متعلِّقة أيضًا بتطبيق ريكور للمنهج الهيرمينوطيقي، واستخدامه في مقاربته أعمال فرويد.

إذا كان استخدام مصطلح «أركيولوجيا» قد بُرِّر بالبنية الارتدادية أو التقهقرية للتحليل النفسي الفرويدي، يؤكِّد ريكور أنه لا يمكن فهم هذا الميدان المعرفي إلّا من خلال تناول علاقة هذه البنية بنقيضها الجدلي التيليولوجي الذي يوجد في

---

(97) في «توطئة» الكتاب عن فرويد، أوضح ريكور مشروع هذا الكتاب وحدود هذا المشروع، كما شدَّد على أنه يعامِل عمل فرويد «بوصفه أحد أوابد ثقافتنا، بوصفه نصًّا تعبِّر فيه هذه الثقافة عن نفسها، وتُفهَم». انظر: Ricœur, *De l'interprétation*, p. 7. (ريكور، في التفسير، ص 7).

يُقر ريكور أن كتابه عن فرويد لا يأخذ في الاعتبار لا خبرة التحليل النفسي أو ممارسته، ولا مدارس التحليل النفسي بعد فرويد. ويشير جوان ميشيل بحق إلى أن «أكثر المتقصين من قيمة عمل ريكور عن فرويد أخفى غالبًا هذا التقييد الذي وضعه ريكور نفسه على مشروعه». انظر: Michel, p. 137.

لكن تجدر الإشارة هنا إلى أن ريكور أعار انتباهًا متزايدًا، في كتاباته اللاحقة عن التحليل النفسي الفرويدي، إلى «الممارسة التحليلية»، أو إلى ما يسمّيه «الخبرة التحليلية». وقد أعرب ريكور، في تلك الكتابات، عن عدم رضاه النظري المتزايد بخصوص الاقتصار على المذهب الميتاسيكولوجي للتحليل النفسي الفرويدي، وكتب، في هذا الخصوص: «[...] أنا مقتنع، أكثر فأكثر، بأن النظرية الفرويدية متنافرة في علاقتها باكتشافها الخاص، وبأنه يوجد في الاكتشاف الفرويدي أكثر ممَّا يوجد في خطابه النظري». انظر: Ricœur, *Écrits et conférences 1*, p. 279, et *La Critique*, p. 112.

بعد هذا التغيير لمركز الاهتمام - الذي أصبح الممارسة التحليلية وليس المذهب النظري ذاته - انشغل ريكور خصوصًا بالعنصر السردي في الممارسة التحليلية، وحاول إدخاله في ما سمّاه الدراسة المعيارية للواقعة التحليلية. انظر: Ricœur: «La Question de la preuve;» «Psychanalyse et herméneutique,» et «Le Récit: Sa Place en psychanalyse,» dans: *Écrits et conférences 1*.

صميمها بشكل مستتر. وعلى الرغم من أن فكرة تيليولوجيا الذات الفاعلة ليست فكرة فرويدية، فإن التحليل النفسي الفرويدي يتضمَّن معادلًا أو سندًا لها. ورأى ريكور أن ثمَّة ثلاثة أنواع من القرائن التي تدلُّل على وجود هذا المعادل أو السند لفكرة تيليولوجيا الذات في التحليل النفسي الفرويدي: تتعلَّق القرينة الأولى ببعض المفاهيم الإجرائية في النظرية الفرويدية؛ فهذه النظرية تستخدم بعض المفاهيم أو المصطلحات، من دون أن تبحثها أو أن تجعلها موضوع بحث. ويتطلَّب البحث في هذه المفاهيم الفرويدية - كما يبيّن ريكور - استدعاء جهاز مفهومي مختلف عمّا نجده في الموقعية والاقتصاد الفرويديين. وترتبط القرينة الثانية بمفهوم التوحُّد؛ فعلى الرغم من أن هذا المفهوم أُعِدّ بعناية في الميتاسيكولوجيا الفرويدية، فإنه بقي متنافرًا وغير منسجم أو غير مندمج، بشكل كامل، مع هذه الميتاسيكولوجيا. أمَّا القرينة الثالثة والأكثر أهمية، فتتجلّى في مسألة التصعيد. ويُظهر ريكور في تحليله هذه المسألة أن من غير الممكن فهمها على أساس الأركيولوجيا الفرويدية فحسب؛ ولهذا بقيت تمثِّل مشكلةً غير محلولة في التحليل النفسي الفرويدي. والتقاطع بين هذه القرائن الثلاث هو ما يجعل الإحاطة بالتيليولوجيا الضمنية للتحليل النفسي الفرويدي أمرًا ممكنًا وضروريًّا.

1 - المفاهيم الإجرائية

يرى ريكور أن التحليل النفسي، مثله مثل أيِ مذهب أو أي نظرية، يتضمَّن مفاهيم إجرائية أو للاستخدام، ليست موضوع تفكُّر أو بحث في نظريته الخاصة. ويركِّز ريكور انتباهه خصوصًا على السمة المثنوية والحوارية والبينذواتية في الوضعية أو العلاقة التحليلية. ووجد تشابهًا وتقاربًا كبيرين بين هذه العلاقة التحليلية وجدل الوعي المزدوج عند هيغل، حيث يمكن إعادة تأويل هذه العلاقة بوصفها «جدل الوعي الذي يرتفع من الحياة إلى وعي الذات، ومن إشباع الرغبة إلى الاعتراف بالوعي الآخر»[98]. ويأتي هذا التشابه من مسألة أن حيازة الوعي تمرُّ، في الحالتين، بالضرورة عبر الوعي الآخر، أي عبر الوعي بوصفه آخر. وفي التحليل النفسي، هذا الآخر هو المحلِّل النفسي. إضافة إلى ذلك، تتضمَّن حيازة

(98) Ricœur, *De l'interprétation*, p. 496. (ريكور، في التفسير، ص 393).

الوعي، في الوضع التحليلي، نوعًا من الصراع المشابه للصراع من أجل الاعتراف في الجدل الهيغلي؛ فثمَّة نوع من اللامساواة أو التباين بين طرفي العلاقة البينذواتية، سواء أكان في العلاقة التحليلية أم في الجدل الهيغلي. ففي العلاقة التحليلية، ثمَّة لا مساواة بين المريض والمحلِّل، وكذلك الحال في العلاقة بين العبد - حاله مشابهة لحال المريض في الوضع التحليلي - والسيد الذي يمكن مماثلة وضعه مع وضع المحلِّل النفسي. ولتوضيح هذا التشابه، يكتب ريكور: «[...] المريض، شأنه شأن عبد الجدل الهيغلي، يرى الوعي الآخر بالتناوب بوصفه الأساس وغير الأساس، وله هو أيضًا، في أول الأمر، حقيقته في الآخر، قبل أن يصبح السيد بواسطة «عمل» شبيه بعمل العبد، عمل المحلِّل نفسه. وإحدى العلامات على أن التحليل انتهى، هي، على وجه الدقة، الفوز بالمساواة بين الوعيين، عندما تصبح الحقيقة في المحلِّل حقيقة الوعي المريض. وما عاد المريض عندئذ مغتربًا، وما عاد آخر: لقد أصبح ذاتًا، لقد أصبح هو ذاته نفسها»[99].

تظهر السمة البينذواتية التي تميز العلاقة التحليلية، بشكل خاصّ، في «التحويل» الذي يحظى بأهمية كبيرة في العلاقة العلاجية. والسمة البينذواتية محايثة، أيضًا وبقوة، للرغبة، من حيث هي رغبة. فعندما نرغب، فنحن نرغب شيئًا ما، وهذا الشيء هو آخر بالنسبة إلينا. فالرغبة هي دائمًا رغبة في... ويرى ريكور أن الفشل في إشباع الرغبة، في الجدل الهيغلي، بشكل مباشر وكامل، يساعد على فهم عقدة أوديب بشكل أفضل، إذ نجد في هذه العقدة أن رغبة الطفل في أمِّه تمرُّ عبر هذه الأم، قبل أن تتحول لاحقًا - نتيجةً للفشل في إشباعها - إلى رغبة في أن يكون الأب أو مثل الأب. ويعمِّم ريكور ذلك، فيقول: «جميع تقلُّبات الليبيدو هي تقلُّبات ازدواج وعي الذات»[100]. وتنطبق سمة اللامساواة - التي تتَّسم بها العلاقة العلاجية - أيضًا على جميع أوضاع ازدواج وعي الذات، ويبدو ذلك، مثلًا وخصوصًا، في علاقة الطفل بكلٍّ من الأم والأب.

يلاحظ ريكور الاستخدام المتكرِّر للثنائيات المتقابلة أو المتعارضة في الجهاز المفهومي المؤسِّس للنظرية الفرويدية. ويبدو أول وهلة أن هذه الثنائيات لا

---

(99) Ricœur, *De l'interprétation.* (ريكور، في التفسير، ص 394).

(100) المصدر نفسه، ص 497.

تشكِّل جدلًا في نظريات الدوافع، إذ نجد مثلًا دافع الموت في مقابل دافع الحياة. وعلى الرغم من أن هذه الثنائيات لا تؤسِّس صراحةً أي نوع من أنواع الجدل في النظرية الفرويدية، فإن في الإمكان استنباط جدل منها، إذا أخذنا في الحسبان أنها مصدر الدلالات. لكن الجدل يبرز بصورة أوضح في تقلبات أو في أقدار الدوافع التي تظهر على شكل ثنائيات دالَّة، كالسادية والمازوشية مثلًا. ويذهب ريكور إلى أبعد من ذلك، ويرى أن الثنائيات المتقابلة والمتعارضة تؤسِّس الموقعيتين الفرويديتين، الأولى والثانية؛ فبالنسبة إلى الموقعية الأولى، يشير ريكور إلى أن أساسها هو التقابل بين الشعور واللاشعور. يشكِّل هذا التقابل ماهية هذه الموقعية، بوصفها علاقة جدلية بين دوافع أو منظومات، أي بوصفها علاقة بينذواتية. ونظرًا إلى ارتباط تكوين هذه المنظومات بالكبت بوصفه أحد أقدار الدوافع إذ يدخل الكبت في علاقة تقابل أو تعارض مع الرغبة أو المكبوت. ويمكن تفسير حالة الصراع الثنائي بين الرغبة والكبت بكون الرغبة نفسها في حالة صراع دائم ومحايث لها؛ فالرغبة - كلُّ رغبة - لا تدخل فقط في حالة من حالات الصراع الخارجي مع الواقع أو الموضوع، وإنما هي في علاقة صراع داخلي أيضًا مع بعض الرغبات الأخرى، أو مع إحداها على الأقل. والجهاز النفسي للإنسان هو، إلى درجة أو أخرى، في حالة صراعية داخلية دائمة، يتواجه فيها كبت ورغبة، أو رغبة ورغبة أخرى. وعلى الرغم من حالة الصراع هذه التي تعيشها الرغبة، فقد يبيّن ريكور أنه يمكننا أن «نجد في الداخل نفسه من الموقعية - بوصفها علاقة بين أجهزة نفسية - علاقات تجسِّد البينذواتية الأصلية»[101]، وتنتج هذه البينذواتية الأصلية من البنية الصراعية المحايثة للرغبة ولكلِّ سيرورة ازدواج وعي الذات لذاتها.

في هذا الخصوص، أخذ ريكور في الحسبان السمة اللاجدلية في الميتاسيكولوجيا الفرويدية، للاشعور (في الموقعية الأولى) وللهُوَ (في الموقعية الثانية). وتصدر هذه السمة عن واقع أن اللاشعور أو الهُوَ يمثِّلان رغبة مطلقة، أي «قوة إيجابية، بشكل خالص، تجهل السلب والزمنية والخضوع للواقع، وتنشد اللذة بلا تبصُّر»[102]. وعلى الرغم من هذه السمة المطلقة أو اللاجدلية، فإننا نجد أن اللاشعور أو الهُوَ هما - من حيث كونهما رغبة - في وضع بينذواتي دائمًا. فكلُّ

(101) Ricœur, *De l'interprétation*, p. 499. (ريكور، في التفسير، ص 395).

(102) المصدر نفسه، ص 396 بالطبعة العربية.

رغبة، بما في ذلك الرغبة المطلقة، هي بينذواتية بشكل أساس، لأنها تكون دائمًا في مواجهة موضوع ما، في مواجهة ما يغايرها، في مواجهة رغبة أخرى. يقول ريكور في هذا الصدد: «الرغبة هي في وضع بينذواتي منذ البداية. إنها رغبة في مواجهة الأمّ وفي مواجهة الأب، إنها رغبة في مواجهة الرغبة، وهي، بهذه الصفة، داخلة، منذ البداية، في سيرورة السلبية، في سيرورة فهم الذات»[103].

تظهر السمات الصراعية والجدلية والبينذواتية في ثنائيات الموقعية الثانية، بشكل أكبر وأكثر وضوحًا. ويبيّن ريكور أن الموقعية الثانية ليست مجرَّد تعديل أو تغيير بسيط للموقعية الأولى؛ ففي حين أن الموقعية الأولى تتضمَّن صراعًا بين أماكن داخل- نفسيةٍ (Intra-Psychiques) (بين رغبة ورغبة، بين الليبيدو وذاته)، فإن الجدل ينجم في الموقعية الثانية عن مواجهة أو مجابهة بين الليبيدو والأنا الأعلى أو الثقافة. فالليبيدو، في الموقعية الثانية، يدخل في مجابهة وصراع مع الثقافة، بوصفها مغايرة له ولا تنتمي إليه. وهذا الصراع هو أساس أو أصل الصراع الموجود في الموقعية الأولى. بالإضافة إلى ذلك، تُمثّل الموقعية الثانية ضربًا من علم الشخصية، حيث تختلف الأدوار وتتصارع في علاقة جدلية. فـ «الأنا» هي الشخصي، والـ«هو» يمثّل اللاشخصي، و«الأنا- الأعلى» تمثّل فوق- الشخصي. في هذا الإطار، تكون الأنا في علاقة تبعية بالهُوَ والأنا الأعلى والواقع. ويمكن مقارنة هذه التبعية بتبعية العبد للسيد في الجدل الهيغلي؛ فعلاقات التبعية التي تربط الأنا بالأنا الأعلى والهُوَ والواقع، هي علاقات غير مساواتية أيضًا. صحيح أن هناك سعيًا حثيثًا ودائمًا من الأنا لتجاوز هذه التبعية، فإن من غير الممكن على الإطلاق تحقيق هذا التجاوز بشكل كامل؛ فالأنا مضطرة إلى القبول الجزئي والنسبي بهذه التبعية، بطريقة أو بأخرى، وإلى درجة أو أخرى.

2- تكوين الأنا الأعلى: التوحُّد

تتعلّق القرينة الثانية - التي يمكن من خلالها إظهار التيليولوجيا الضمنية غير المبحوثة للتحليل النفسي الفرويدي، ومفصلتها مع الأركيولوجيا الصريحة - بتكوين المثل الأعلى عمومًا، وبمفهوم التوحُّد خصوصًا. فتكوين الأنا الأعلى

(103) Ricœur, *De l'interprétation*. (ريكور، في التفسير).

نفسه يحيل إلى هذه التيليولوجيا الضمنية، لا عبر المفاهيم الإجرائية فحسب، وإنما، أيضًا وخصوصًا، بواسطة مفهوم التوحُّد. وتظهر إشكالية هذا المفهوم، في التحليل النفسي الفرويدي، في تنافره أو عدم اتّساقه بالنسبة إلى المفاهيم الأخرى المؤسِّسة للميتاسيكولوجيا الفرويدية. ولإظهار هذا التنافر، انكبَّ ريكور على تحليل مسألة السلطة ونفاذها أو اندراجها في الحقل الدافعي. يكتسب اندراج السلطة في الحقل الدافعي أهمية كبيرة في التحليل النفسي الفرويدي، لأن الإنسان ينتقل من خلال هذا التحريم، من ما قبل التاريخ - الفردي والجماعي - إلى تاريخ الحضارة والرشد أو النضج. ونظرًا إلى أن السلطة التي تندرج في صورة التحريم أو المنع لا تنتمي إلى الطبيعة الخاصة بالليبيدو الذي ينشد الإشباع بشكل حصري، فإن الحقل الدافعي يتعرَّض، من خلال هذا التحريم، لجرح نوعي. ويمثِّل تهديد الإخصاء أحد أهم التعبيرات عن هذا الجرح الناتج من اللقاء أو المواجهة بين الرغبة وما يغايرها.

السؤال الذي حاول ريكور الإجابة عنه، في هذا السياق، هو: هل تستطيع الفرويدية تقديم تفسير كامل، انطلاقًا من وجهة نظرها الاقتصادية الأركيولوجية، لاندراج السلطة ضمن الحقل الدافعي في تاريخ الرغبة؟ يضع ريكور هذه المسألة موضع تساؤل، بقوله: «كيف يتدون في الميزان الاقتصادي، أي بالتكلفة لذة-لالذة، لقاء الرغبة بآخرها؟ وتعلن الميتاسيكولوجيا هذا المشكل بالعبارات التالية: إذا كانت كلُّ طاقة دافعية تأتي من الهُوَ، فكيف «سيتمايز هذا القاع الغريزي، أي كيف سيوزِّع، على نحوٍ آخر، توظيفاته تبعًا للتحريم؟»»[104].

يستدعي تأسيس الأنا الأعلى ثلاث سيرورات أو آليات: الأَمْثَلة، أو إضفاء المثال (L'Idéalisation)، والتوحُّد والتصعيد. وينطلق ريكور من تحليل هذه الآليات الثلاث ليبيّن التيليولوجيا الضمنية غير المبحوثة في التحليل النفسي الفرويدي، وضرورة تمفصلها مع الأركيولوجيا الصريحة؛ ففي تحليل مفهوم التوحُّد (أو التماهي)، أظهر ريكور أن في الميتاسيكولوجيا الفرويدية نوعين من التوحُّد على الأقل: النوع الأول توحُّد أوَّلي سابق على كلِّ اختيارٍ لموضوع، ويسبق هذا التوحُّد عقدة أوديب، وهو أحد مصادر تكوينها. أمَّا النوع الثاني، فهو توحُّد مشتق ناجم

(104) Ricœur, *De l'interprétation*, p. 500. (ريكور، في التفسير، ص 397).

عن اختيار الموضوع الليبيدي بالنكوص إلى النرجسية. ونجد مثالًا له في التوحُّد بالموضوع المفقود في السوداوية (La Mélancolie). وهكذا، يتأرجح التوحُّد، في التحليل النفسي الفرويدي، بين «الرغبة في أن نكون مِثل...» - وهذه هي الحال في التوحُّد الذي يسبق عقدة أوديب - و«الرغبة في المُلك أو الامتلاك»، وهي حال التوحُّد بالموضوع في السوداوية.

تعامل فرويد مع التوحُّد، في حالة السوداوية، باعتبارها ارتكاسًا أو ردَّة فعل على فقدان الموضوع. ويتمثَّل هذا الارتكاس في توحُّد الأنا مع الموضوع المفقود، أي اعتبارهما شيئًا واحدًا، بحيث يتحول فقدان هذا الموضوع إلى فقدان في الأنا، أو فقدان للأنا. ويمثِّل هذا الاجتياف (L'Introjection) للموضوع المفقود - أي إدخاله إلى جوف الأنا - توحُّدًا مَرَضيًا، توحُّدًا نرجسيًا، لأنه يظهر كنكوص إلى النرجسية وعودة إليها. لكن، هل يفضي هذا الفقدان للموضوع، بشكل دائم، إلى سيرورة نكوصية، أي عودة إلى النرجسية؟ لقد شدَّد ريكور على أن وجهة النظر الاقتصادية للتحليل النفسي الفرويدي لا يمكنها أن تدرك إلّا وجهًا من وجوه التوحُّد: الوجه النكوصي. وما لا تستطيع أن تدركه وجهة النظر الاقتصادية هو أن في إمكان فقدان الموضوع أن يفضي إلى «تحولٍ تربوي للرغبة الإنسانية التي لها علاقة غير عرضية، بل أساسية ومؤسِّسة، مع سيرورة ازدواج الوعي»[105]؛ فما يريد ريكور إظهاره وتأكيده هو أن التوحُّد ليس سيرورة يمكن إضافتها من الخارج، وإنما هو سيرورة تنتمي إلى جدل الرغبة نفسها.

أعار ريكور التوحُّد بالأب في عقدة أوديب انتباهًا شديدًا. وتأتي إشكالية هذا الضرب من التوحُّد من أنه «يسبق عقدة أوديب بقدر ما يليها»[106]؛ فالتوحُّد الذي يسبق عقدة أوديب يظهر كرغبة في أن يكون مِثل الأب، في أن يشبهه، لأن الأب يمثِّل بالنسبة إلى الطفل، في الأطوار الأولى من تكونه، قدوة يسعى الطفل إلى أن يشكِّل أناه الخاص على صورتها. ويترافق هذا التوحُّد مع الأب، وبشكل متزامن تقريبًا، مع حركة من الليبيدو تجاه الأم، وتتكون عقدة أوديب من تفاعل هذين النوعين من التعلُّق. وينتج من التعلُّق الجنسي بالأم شعور بالغيرة من الأب،

---

(105) Ricœur, *De l'interprétation*, p. 503. (ريكور، في التفسير، ص 399).

(106) المصدر نفسه ص 232، ص 185 بالطبعة العربية.

يتحول إلى رغبة في الحلول محلّ الأب، أي إلى رغبة في امتلاك مكانه. وما عاد هذا التوحُّد - الذي يلي عقدة أوديب - «رغبة في أن نكون مِثل...»؛ بل أصبح، منذ ذلك الوقت، «رغبة في الملْك». واعترف فرويد نفسه بصعوبة حسم السؤال المتعلّق بمعرفة ما إذا كان التوحُّد الناتج من عقدة أوديب مشتقًّا من «الرغبة في أن نكون مِثْل...» أو من «الرغبة في الملْك»[107].

كيف يمكن إعادة ربط هذا التوحُّد باقتصاد الرغبة عند فرويد؟ يؤكِّد ريكور - مع وجهة النظر الاقتصادية للفرويدية - أن «الرغبة في الملْك» فحسب، وليس «الرغبة في أن نكون مِثْل...»، هي المشتقَّة من الطور الفموي من تنظيم الليبيدو. وعلى هذا الأساس، تحدَّث ريكور عن عدم إمكان ردِّ «الرغبة في أن نكون مِثْل...» إلى «الرغبة في الملْك»، ويُظهر ذلك تنافر مفهوم التوحُّد مع الاقتصاد الفرويدي. ويلخِّص فرويد السمات الأساسية التي تميز مفهوم التوحُّد، بالآتي:

يشكِّل التماهي [التوحُّد]، أولًا، الشكل الأكثر بدائيةً للتعلُّق الوجداني بموضوع ما؛ ويحل التماهي، ثانيًا، في أثر تحولٍ نكوصي، محلَّ تعلُّقٍ ليبيدوي بموضوع ما عن طريق نوع من الاستدخال في الأنا. ويمكن للتماهي، ثالثًا، أن يحدث في كلِّ مرة يكتشف فيها الشخص في نفسه سمة مشتركة بينه وبين شخص آخر، من دون أن يمثِّل هذا الشخص الآخر موضوع رغبات ليبيدوية بالنسبة إليه[108].

تنطبق هذه السمات على التوحُّد الذي تنتهي عقدة أوديب إليه وبه، لكنها لا تنطبق على التوحُّد الذي يسبقها. وإذا أخذنا في الحسبان التوحُّد في السوداوية، حيث تتحول الأنا - التي تُدخل الانتقام من الموضوع المفقود في جوفها - نتيجةً

---

(107) أشار فرويد إلى هذه الصعوبة، بقوله: «من السهل التعبير في صيغةٍ عن هذا الفارق بين التماهي [التوحُّد] بالأب والتعلق بالأب كموضوع جنسي: فالأب، في الحالة الأولى، هو ما يريد الابن أن يكونه، وفي الحالة الثانية، من يريد أن يملكه. ذات الأنا هي المعنية في الحالة الأولى، أمَّا في الثانية، فالمعني هو موضوع الأنا. ولهذا فإن التماهي ممكن قبل أي اختيار للموضوع. لكن من الأصعب بكثير تقديم وصف ميتاسيكولوجي عيني لهذا الفارق. فكل ما تمكن معاينته هو مسعى الأنا إلى أن يُشابه النموذج الذي يقترحه على نفسه». انظر: سيغموند فرويد، علم نفس الجماهير وتحليل الأنا، ترجمة وتقديم جورج طرابيشي (بيروت: دار الطليعة، 2006)، ص 80-81.

(108) المصدر نفسه، ص 83-84.

لهذا التوحُّد إلى بؤرة حقد ضد ذاتها نفسها، فالسؤال هو: كيف يمكننا دمج هذه المباحث المختلفة أو كيف يمكننا توحيدها، وهي: التوحُّد بمثَل أعلى خارجي؛ اجتياف الأنا موضوعًا مفقودًا؛ اختلاف أو تمايز (Différenciation) النرجسية، بواسطة صوغ المثل الأعلى؟

في محاولة لإقامة الصلة بين هذه الموضوعات، أكد فرويد أن هجر موضوع الرغبة يترافق مع نكوص من ليبيدو الموضوع إلى الليبيدو النرجسي. ويتضمَّن التوحُّد، بواسطة هذا النكوص، «هجر الأهداف الجنسية المحضة، ونزع الصفة الجنسية – وبالتالي نوعًا من التصعيد»[109]. وتساءل ريكور، في هذا الخصوص، عمّا إذا كان بإمكان التوحُّد بالأب، في عقدة أوديب، أن يدخل في تطبيق الترسيمة النظرية للتوحُّد بواسطة هجر توظيف الموضوع.

يواجه هذا التطبيق صعوبة كبيرة ناجمة عن أنه كان قبل التوحُّد الصادر عن توظيف الموضوع توحُّد مباشر أكثر نضجًا من كلِّ توظيف، بمعنى أن ثمَّة توحُّدًا يسبق الوضع الأوديبي، ويظهر بوصفه «رغبةً في أن نكون مِثْل...»، في حين أن في التوحُّد الذي يرافق عقدة أوديب ويختمها توحُّدًا ينتمي أيضًا إلى «الرغبة في الملْك». ويشرح هذا التوحُّد المشترك التعارض الوجداني المتمثِّل في وجود عاطفتي الحبِّ والحقد في العلاقة بالأب. يضاف إلى ذلك، ومن أجل التطابق مع الترسيمة النظرية للتوحُّد بواسطة هجر الموضوع، أن التوحُّد يقتضي في عقدة أوديب أن يكون توحُّد الطفل الصغير مع الأم لا مع الأب، لأن الأم هي الموضوع المهجور من قِبَله. واعترف فرويد نفسه بهذا التنافر بين النظرية والوقائع، لهذا أدخل في حديثه عن الصراع الأوديبي نفسه توحُّدًا مزدوجًا من ناحية، وجنسية ثنائية من ناحية أخرى. وانطلاقًا من هاتين الازدواجيتين، يصبح التوحُّد أكثر تفرُّعًا وتعقيدًا: «[...] التوحُّد بالأب يبدو هو نفسه مثل توحُّد مزدوج: سلبي بفعل المنافسة، وإيجابي بفعل المحاكاة؛ [...] وتقتضي الثنائية الجنسية أن نضاعف، مرة أخرى، كلَّ علاقة من هذه العلاقات، وفقًا لكون الصبي يسلك سلوك الصبي أو سلوك البنت، ويكون ذلك أربعة ميول

---

(109) ورد في: Ricœur, *De l'interprétation*, p. 236. (نصٌّ لفرويد، مأخوذ من: ريكور، في التفسير، ص 189).

تنتج توحُّدين، توحُّدًا مع الأب وتوحُّدًا مع الأمّ، وكلٌّ منهما إيجابي وسلبي في الوقت نفسه»[110].

اعتبر فرويد أنه نجح – من خلال هذا التوحُّد المزدوج في عقدة أوديب – في إظهار التزامن والتوافق بين تكوين الأنا الأعلى والتوحُّد بفعل هجر الموضوع؛ فتوحيد هذين النوعين من التوحُّد هو ما يشكِّل الراسب في الأنا، وهو ما يُحدِث تعديلًا جوهريًا في هذه الأنا، ويأخذ هذا الراسب صيغة الأنا الأعلى الذي يتعارض مع المحتويات الأخرى للأنا. وبذلك يكون فرويد قد بيّن كيفية اشتقاق الأنا الأعلى انطلاقًا من عقدة أوديب، وجمع بين التوحُّد بالشبيه، وتعديل الأنا بفعل هجر الموضوع، وتوسُّع النرجسية الأولية وامتدادها إلى نرجسية ثانوية. وتُظهر هذه الترسيمة أو التخطيطية لتكوين الأنا الأعلى، انطلاقًا من ازدواج التوحُّد، عدم إمكان اختزال التوحُّد، بوصفه «رغبة في أن نكون مِثل...» أو «رغبة في التشبُّه» إلى التوحُّد بوصفه «رغبة في المُلك». انطلاقًا من ذلك، حاول ريكور توضيح حدود التفسير الفرويدي الاقتصادي لمسألة التوحُّد:

لا يمكن اختزال التعلق بكائن ما – بوصفه نموذجًا لـ «ما يريد المرء أن يكون» – إذن إلى الرغبة في المُلك؛ فالرغبة في أن يكون الطفل شبيهًا بـ...، والرغبة في المُلك تتحاذيان وتتداخلان، لكن بصفتهما سيرورتين متمايزتين، مهما بلغ تشابكهما. وعلى هذا الأساس، يبدو لي أننا نستطيع أن نشرح جيدًا الوضع بقولنا إن التحليل النفسي يفترض دائمًا هذه السيرورة البينذواتية لازدواج الوعي، التي لا تستطيع الميتاسيكولوجيا أن تشرحها في ماهيتها الأصلية، ولا تنظُر أبدًا إلّا إلى انعكاساتها على المستوى الدافعي[111].

تظهر محدودية التفسير الاقتصادي للتوحُّد في أنه لا يفسِّر إلّا السمة النكوصية أو التراجعية للتوحُّد. لكن هذه المحدودية لا تلغي أصالة هذا التفسير وجدَّته وأهميته. ويشكِّل الاقتصار على السمة التراجعية لسيرورة التوحُّد، بفعل هجر توظيف الموضوع، عقبة في وجه أي محاولة لفهم سمته التقدُّمية التيليولوجية. ولهذا السبب، أكَّد ريكور ضرورة إقامة علاقة جدلية بين السمتين

(110) Ricœur, *De l'interprétation*, pp. 237-238. (ريكور، في التفسير، ص 189–190).

(111) المصدر نفسه ص 501، وص 398 بالطبعة العربية.

التراجعية والتقدُّمية لصيرورة الحياة النفسية. ولإظهار الوجه التقدُّمي لما يسمِّيه التحليل النفسي اجتياف الموضوع المفقود في التوحُّد، واستقراره في الأنا، يكتب ريكور: «إن الطاقة المتاحة بفعل انحلال ليبيدو الموضوع، وبالتالي نكوصه، هي ما يسمح لنا بالتقدُّم نحو حالات وجدانية، وبتوظيف انفعالاتنا في موضوعات ثقافية»[112].

يُقر ريكور بأن إدخال فرويد مفهوم «التكوين الارتكاسي» (La Formation par réaction) ساهم في تحسين تفسيره العلاقة المزدوجة للأنا الأعلى مع الهُوَ أو عقدة أوديب، من نواح كثيرة. وتتمثَّل هذه العلاقة في أن الأنا الأعلى مشتقَّة من الهُوَ وتستمدُّ طاقتها منه وتقوم بمعارضته في الوقت نفسه. وسعى فرويد من خلال «التفسير الارتكاسي» إلى توضيح الوظيفة النكوصية للأنا الأعلى بوصفها راسبًا من رواسب التوحُّد. في المقابل، وعلى الرغم من أن التفسير الارتكاسي يعزِّز بشكل جيد «التمايز الحاصل في الهُوَ»، فإنه لا يستطيع أن يفسِّر، بشكل كامل وبطريقة مُرضية، كيف تَنتُج السلطة «الخارجية» كتمايز أو كاختلاف «داخلي». لهذا كان فرويد مضطرًا إلى إدخال عامل السلبية المستعارة من مصدر دافعي مختلف: «دافع الموت». وساعد هذا الدافع فرويد في توضيح بعض السمات الأساسية للأنا الأعلى: قسوتها الشديدة ومقاومتها للتعافي. ويتضمَّن دافع الموت - المسمَّى أيضًا «دافع التدمير» - ميلين أساسين: سادية أولية ومازوشية أولية. ويظهر تطرُّف دافع الموت، بشكل قوي، في السوداوية، حيث تهيمن الثقافة الخالصة لهذا الدافع في الأنا الأعلى. وفي مثل هذه الثقافة، لا تملك الأنا سبيلًا أو مخرجًا إلّا تعذيب نفسها أو تعذيب الآخرين. وهذه الثقافة التدميرية الخالصة التي تشكِّل ماهية دافع الموت هي مصدر القسوة الشديدة التي يتصف بها الأنا الأعلى. وحاول فرويد تضخيم الدور الذي يؤديه دافع الموت، لتأكيد أن المصدر الأساس للأنا الأعلى وقسوتها مصدر داخلي لا خارجي. وعلى هذا الأساس، يمكن اعتبار الأنا الأعلى أحد ممثلي دافع الموت. وشرح ريكور هذه النقطة، بالقول:

تتضمَّن السمة الدافعية للأنا الأعلى ليس أنها تحوي بقايا ليبيدية عبر عقدة أوديب فحسب، وإنما أن تكون مشحونة أيضًا بغضب مدمِّر لمصلحة «فكِّ التشابك»

(112) Ricœur, *De l'interprétation*, p. 502. (ريكور، في التفسير).

لدافع الموت. ويمضي ذلك بعيدًا جدًّا، إلى حدٍّ يُقلِّل من أهمّية التعلُّم والقراءة و«الأشياء المسموعة». باختصار، التقليل من أهمية جميع التمثيلات اللفظية في الوجدان الأخلاقي، لمصلحة قوى كبرى مظلمة تصعد من الأسفل[113].

تَخلُص دراسة ريكور المفصَّلة والمعمَّقة لوجهة نظر الاقتصاد الفرويدي، بخصوص التمايز الذي يحصل في الهُوَ وتبعًا للتحريم الناتج من التقاء الرغبة بآخَرها، إلى التشديد على أن البنية المفهومية التي يمكن هذا التمايز أن يتمثَّل فيها على نحوٍ ملائم موجودة في السيرورة التيليولوجية المماثلة لجدل الوعي المزدوج عند هيغل؛ فبنفاذ السلطة في الحقل الدافعي، تمرُّ العلاقة «رغبة – لذة» بالضرورة عبر العلاقة «رغبة – رغبة». ولا يمكن شرح هذا العبور الأساس شرحًا كاملًا بواسطة وجهة النظر الفرويدية الاقتصادية فحسب. ونظرًا إلى أن سمة البينذواتية محايثة لكلِّ لقاء بين الوعي أو الرغبة وآخَرها، فإنه لا يمكن تناول الوعي بوصفه أحد الأقسام أو الأماكن التي تتألف منها الموقعية الفرويدية. فالإحاطة بالسمة البينذواتية للوعي تتطلَّب وضعها ضمن جدل تيليولوجي، على طريقة فينومينولوجيا الروح عند هيغل.

إن عدم إمكان تقديم تفسير كامل، انطلاقًا من وجهة النظر الاقتصادية، للِّقاء بين الرغبة وما يغايرها، أي السلطة والتحريم، يوضِّح مغزى حديث ريكور عن «ارتباك فرويد إزاء مفهوم التوحُّد»[114]. ويرى ريكور أن سبب هذا الارتباك إصرار فرويد على أن الأنا الأعلى صادرة من الخارج باتِّجاه الداخل. وهذا الإصرار هو ما جعل فرويد – في مقاربته لمسألة إضفاء المثال ذات الصلة القوية بالتوحُّد – غير مهتم بإقامة تمييز صريح بين «الأنا المثالية» (Le Moi idéal) و «مثال الأنا» (L'Idéal de moi). وتأتي أهمية إبراز هذا التمييز وتأكيده – في رأي ريكور – من أنه يسمح بإظهار أن التوحُّد الناجح يتطلب تركيبًا جدليًا من «مثال الأنا» – المستعار من الخارج (من الآخرين عمومًا، ومن الأبوين خصوصًا) – و«الأنا المثالية»

(113) Ricœur, *De l'interprétation*, p. 315. (ريكور، في التفسير، ص 249).

(114) المصدر نفسه ص 501، ص 397 بالطبعة العربية. وللتدليل على هذا الارتباك أو الحيرة، يستشهد ريكور بقول فرويد نفسه: «أنا نفسي لست راضيًا أبدًا عن الطروحات بشأن التوحُّد، لكن سلِّموا معي أن تأسيس الأنا الأعلى يمكن أن يُعتبر كحالة من التوحُّد الناجح مع المرجع الأبوي» (ص 503، وص 399 بالطبعة العربية).

المتجذِّرة في النرجسية. واعتبر فرويد إضفاء المثال أحد الدروب المفضية إلى تشكيل الأنا الأعلى، وأحاله إلى مصدر خارج النرجسية، يتمثَّل في الأبوين. ويحيل إضفاء المثال إلى التوحُّد بقدر ما «يجب على النرجسية أن تكون متوسَّطة بمصدر خارجي، بوصفه سلطة، بحيث يمكنها أن تكون منزاحة ومُحتفَظًا بها على صورة مثال»[115].

على خلاف وجهة النظر الاقتصادية الفرويدية، يعتبر ريكور أن التوحُّد ينتمي إلى جدل الرغبة نفسها، جدل ازدواج الوعي، وأنه ليس سيرورة تُضاف من الخارج. وتَظهَر سمة البينذواتية المحايثة للرغبة، بشكل واضح، في التوحُّد الناتج من عقدة أوديب الناجحة أو العادية. وما يفلت من التفسير الاقتصادي للتوحُّد، بوصفه أحد دروب تشكيل الأنا الأعلى، هو أن النفي أو السلب موجود في قلب الرغبة نفسها. ولا يمكن هذه الرغبة أن تكون مطلقة - كما تعتقد الميتاسيكولوجيا الفرويدية - من دون نفيٍ داخلي ملازم لهذه الرغبة. ويواجه الإشباع - الذي يشكِّل ماهية الرغبة من حيث هي كذلك - في سيرورة التوحُّد امتحان السلب في قلب هذه الرغبة نفسها. واعترف فرويد نفسه بهذا الطابع الصميمي الداخلي، في وصفه «التصرُّف في الحِداد». صحيح أن فرويد يُشدِّد على الطابع النكوصي للحِداد، معتبرًا أن نكوص الليبيدو إلى النرجسية يشكِّل شرطًا أساسًا مشتركًا للحِداد والسوداوية، إلّا أن ريكور وجد في هذا الوصف «بداية جدل حقيقي للرغبة، يُحمل فيه السلب إلى قلبها نفسه»[116]. وفي هذا الجدل للرغبة، يمكن إعادة تأويل دافع الموت وتقريبه من سلب الرغبة.

يؤكِّد ريكور - في خلاصة تحليله مسألة التوحُّد في التحليل النفسي الفرويدي - أن من الممكن، بل من الضروري، إعادة قراءة الكتابات الفرويدية، انطلاقًا من هذا الجدل للرغبة أو لازدواج الوعي. ويمكن أن تفضي هذه القراءة إلى نوع من التكامل بين الاقتصاد الفرويدي وجدل ازدواج الوعي. بكلمات أخرى، يَظهر الجدل بين الأركيولوجيا والتيليولوجيا - والذي يشكِّل الهدف الأهم في هيرمينوطيقا ريكور للرموز والعلامات - كتمفصل بين «جدل موجَّه نحو الإحياء

(115) Ricœur, *De l'interprétation*, p. 228. (ريكور، في التفسير، ص 183).

(116) المصدر نفسه ص 505، وص 400 بالطبعة العربية.

التدريجي لوعي الذات، واقتصادي يشرح عبر أي 'توظيفات' و'سحب توظيفات' للرغبة الإنسانية، ينتج هذا الإحياء العسير»[117]. ويعترف ريكور بأن هذا النوع من الجدل مستبعد في التحليل النفسي الفرويدي، لكنه يرى أن من غير الممكن لهذا التحليل - بوصفه تقنية علاجية - أن يحافظ على الطابع «المتوحِّدي» (Solipsiste) الذي يتَّسم به خطابه الاقتصادي، وذلك لأنه «يعيد دمج التاريخ الهيغلي للرغبة، حيث لا يُبلغ الإشباع إلّا عبر تاريخ آخر، هو تاريخ الاعتراف»[118].

باختصار، على الرغم من أن البينذواتية مستبعدة من وجهة النظر الاقتصادية للتحليل النفسي، فإن هذه البينذواتية محايثة للتحليل النفسي، بوصفه تقنية علاجية.

3- تكوين الأنا الأعلى: مسألة التصعيد

تتكثَّف في مسألة التصعيد الصعوبات التي تواجه التفسير الاقتصادي للسيرورات أو الآليات التي تفضي إلى تكوين الأنا الأعلى. ويرى ريكور أن مفهوم التصعيد عبارة عن مفهوم فارغ في التحليل النفسي الفرويدي، وأن فكرة التصعيد تبدو في الكتابات الفرويدية أساسية وثانوية في آن معًا؛ فهي أساسية لأنها تقوم بدور كبير في تقدُّم الفرد وفي الحضارة الإنسانية في وقت واحد. وبعبارات عامة، يمكن القول إن فكرة التصعيد تشمل، في التحليل النفسي، «كلَّ تحوّل للقوى الجنسية عن هدفها، وكلَّ استخدام لأهداف جيدة مفيدة من الناحية الاجتماعية»[119]. وفي المقابل، إن فكرة التصعيد فكرة ثانوية وتشكِّل مفهومًا فارغًا في التحليل النفسي الفرويدي، لأنها غير معدَّة أو غير محضَّرة بشكل كافٍ، مقارنةً بمفهومي التوحُّد وإضفاء المثال مثلًا. إضافة إلى ذلك، لم يكرِّس فرويد أي نصٍّ كامل ومنفصل لفكرة التصعيد التي تبقى آليتها الداخلية مجهولة بشكلٍ كامل، وفقًا لاعتراف فرويد نفسه. ويتَّفق ريكور في هذا الخصوص مع النقد الذي وجَّهه هاري ب. ليفي إلى فرويد، معتبرًا أن الخطوط الأولية والعامة لنظرية فرويد في التصعيد موجودة

(117) Ricœur, *De l'interprétation.* (ريكور، في التفسير، ص 400-401).

(118) المصدر نفسه، ص 401 بالطبعة العربية.

(119) المصدر نفسه، ص 207، وص 166 بالطبعة العربية.

في عمله ثلاثة مباحث في نظرية الجنس[120]، وأن باستثناء التقريب بين فكرة التصعيد وفكرتي التوحُّد ونزع الصفة الجنسية (La Désexualisation)، لم يطرأ - بعد ذلك العمل - أي تعديل مهمّ على وجهة نظر فرويد بشأن فكرة التصعيد. لهذا السبب، أعار ريكور هذا الكتاب، في معرض تحليله مسألة التصعيد عند فرويد، اهتمامًا خاصًّا قبل أن يتحول إلى عرض التغيرات التي طرأت على هذه الفكرة في النصوص الفرويدية اللاحقة.

من الأسباب التي يمكنها أن تفسِّر كون التصعيد في التحليل النفسي الفرويدي مفهومًا فارغًا، من وجهة نظر ريكور، ما يكمن في أن هذا التحليل لا يميز هذه الفكرة من الأقدار الأخرى للدوافع بشكل عام، ومن الكبت بشكل خاص. ورأى ريكور أن محاولة فرويد التمييز بين التصعيد من جهة، والكبت والتكوين الارتكاسي من جهةٍ أخرى، أدت إلى صعوبة فهم آلية عمله الداخلية؛ ففي المبحثين الأول والثاني من ثلاثة مباحث في نظرية الجنس، يربط فرويد «التصعيد، من جهة أولى، بالمناطق المثيرة للغُلْمة وبالانحراف، ويربطه، من جهة ثانية، بالحيدان عن الهدف بفعل حركة القوى المضادة، من دون أن يجري التمييز أيضًا بين التصعيد والكبت»[121]. لكن فرويد يعامل الكبت في المبحث الأخير من الكتاب نفسه بوصفه نوعًا فرعيًّا من التصعيد، معتبرًا أن «السيرورتين مجهولتان، بشكل كامل، في ما يخص آليتهما الداخلية»[122]. ويتّفق ريكور، مرة أخرى، مع النقد الذي يوجهه هاري ب. ليفي، فيؤكّد معه أن هذه الأطروحة - التي تربط التصعيد بالمناطق الطفلية المثير للغُلمة - لا تدعمها أي واقعة عيادية. ويذهب ريكور أبعد من ذلك، فيشير إلى أن ما نجهله في هذا الصدد لا يتعلّق بالآلية الداخلية للتصعيد والكبت فحسب، وإنما يشمل ذلك أيضًا الروابط بين التصعيد من جهة، والاشتقاق والتكوينات الارتكاسية من جهةٍ أخرى. كما يضع ريكور موضع تساؤل العلاقةَ بين التكوينات الارتكاسية (التقزُّز والحياء والأخلاقية) والتصعيد، من جهة، والقيم الأخلاقية والجمالية والإبداع الفني، من جهة أخرى.

(120) انظر: سيغموند فرويد، ثلاثة مباحث في نظرية الجنس، ترجمة جورج طرابيشي (بيروت: دار الطليعة، 1981).

(121) Ricœur, *De l'interprétation*, p. 507. (ريكور، في التفسير، ص 402).

(122) ورد في: المصدر نفسه ص 509، وص 404 بالطبعة العربية.

ويكتب، في هذا الصدد: «[...] لا شيء يسمح لنا بالقول إن القيم الجمالية، أو القيم الأخرى، التي تتحول نحوها الطاقة أو تنتقل إليها، ستكون من إبداع هذه الآلية: يبدو أن الإبداعية وحدها مشتقّة، وليس الموضوعات نفسها التي تنصبُّ عليها هذه الإبداعية»[123]. ويشير ريكور إلى أن النصوص الفرويدية اللاحقة (محاولة في النرجسية و **الأنا والهُوَ**)[124] لا تزودنا بأي حلٍّ لهذه الصعوبات، وإنما، على العكس من ذلك، تضيف صعوبات جديدة؛ ففي البحوث الخاصة بالنرجسية، أُظهر التعارض بين التصعيد والكبت الذي كان يُعتقد سابقًا أنه نوع فرعي من التصعيد. وينتج هذا التعارض من التمييز بين التصعيد وإضفاء المثال. ويتمثَّل الاختلاف بين التصعيد وإضفاء المثال في أنه في سيرورة إضفاء المثال، يطرأ التغير على موضوع الدافع - لا على هدفه ووجهته - في حين أن التغير، في حالة سيرورة التصعيد، يصيب الدافع نفسه عن طريق تغيير هدفه ووجهته. وفي **الأنا والهو**، يجري التقريب بين التصعيد من جهة، ونزع الصفة الجنسية والتوحُّد من جهة أخرى. وفي توضيح للتغييرات التي طرأت على نظرية التصعيد عند فرويد، بعد كتاب **ثلاثة مباحث في نظرية الجنس**، والصعوبات الجديدة الناشئة عنها، يكتب ريكور: «من جهة، يصبح نزع الصفة الجنسية محور ما أسمته النصوص السابقة تحولًا وانزياحًا. ويعترف فرويد الآن بوجود طاقة حيادية قابلة للانزياح تقدِّم عونًا للدوافع الجنسية أو التدميرية. ومن جهة أخرى، الأنا - بمعنى الموقعية الثانية - هي الوسيط المرغم على هذا التحول، ويُقرِّب ذلك التصعيد من هذا التعديل للأنا الذي أسميناه التوحُّد. وبما أن التوحُّد يدور حول الصورة - النموذج للأب، فإن الأنا الأعلى متضمَّنة في سيرورة نزع الصفة الجنسية والتصعيد. لدينا إذن سلسلة مستمرة من ثلاثة حدود: نزع الصفة الجنسية والتوحُّد والتصعيد. [...] ولكن من العسير القول إن أي فكرة هي علَّة الأخرى: نزع الصفة الجنسية والتصعيد والتوحُّد، هي بالأحرى ثلاثة ألغاز متلاصقة الأطراف. وذلك لا يصنع، مع الأسف، فكرة واضحة»[125].

---

(123) Ricœur, *De l'interprétation*, p. 509. (ريكور، في التفسير، ص 404).

(124) سيجمند فرويد، **الأنا والهو**، بإشراف محمد عثمان نجاتي، مكتبة التحليل النفسي والعلاج النفسي (بيروت؛ القاهرة: دار الشروق، 1954).

(125) Ricœur, *De l'interprétation*, pp. 510-511. (ريكور، في التفسير، ص 405).

هكذا، تفضي الصلات الغامضة وغير المحدَّدة بدقَّة - التي عقدها فرويد في ثلاثة مباحث في نظرية الجنس - بين التصعيد من جهة، والكبت والتكوين الارتكاسي من جهة أخرى، إلى صعوبة فهم الآلية الداخلية للتصعيد وإلى صعوبة تفسيرها. في المقابل، لا يحلُّ التقريب - الذي حصل لاحقًا - بين التصعيد من ناحية أولى، والتوحُّد ونزع الصفة الجنسية من ناحيةٍ ثانية، هذا المشكل بل يضيف إليه صعوبات جديدة، لأن هذا التقريب لا يوضِّح لا الآلية الداخلية للتصعيد ولا علاقاتها المتبادلة مع نزع الصفة الجنسية والتوحُّد. قادت هذه الصعوبات ريكور إلى اعتبار أن التصعيد يشكِّل مفهومًا فارغًا في الميتاسيكولوجيا الفرويدية. وبتأكيده هذا الفشل الفرويدي في حلِّ مشكلة التصعيد، انطلاقًا من وجهة النظر الاقتصادية الأركيولوجية، رأى أن جميع الآليات التي تفضي إلى تكوين الأنا الأعلى لا يمكن فهمها إذا اقتُصر على الإطار الاقتصادي الأركيولوجي، وأن «الصيرورة - الشعور» التي تشكِّل وظيفة التحليل النفسي نفسه وغايته القصوى هي بالتحديد ما يستدعي تجاوز وجهة النظر الاقتصادية الأركيولوجية، من أجل استكشاف وجهة النظر التيليولوجية ومفْصلتها معها.

حاول ريكور دراسة التصعيد - بوصفه إحدى السيرورات التي تفضي إلى تشكيل المثل الأعلى - من خلال التركيز على الجوانب الأخلاقية المحايثة للأنا الأعلى. والصلات بين التصعيد والجوانب الأخلاقية قوية جدًّا، تبعًا لرأي فرويد نفسه الذي ربط التصعيد بالتكوينات الارتكاسية (التقزُّز والحياء والخجل والأخلاقية... إلخ)، ثم بالتوحُّد. وأظهر ريكور من خلال ذلك أن السيرورات الثلاث التي تشكِّل الأنا الأعلى تواجه، في التحليل النفسي، صعوبات متشابهة. ويأتي فشل نظرية الأنا الأعلى عند فرويد من كونها أكدت الخارجية المطلقة للسلطة من جهة، وقالت بوجود مصدر واحد فقط للطاقة (الهُوَ أو النرجسية)، من جهة أخرى. وانطلاقًا من هذين التأكيدين، وسعيًا إلى تحقيق التكامل بينهما، حاول فرويد الوصول إلى نوع من التسوية بينهما في عملية تفسير الآليات المكونة للأنا الأعلى. ويرى ريكور أن هذا النوع من التسوية غير ممكن؛ إذ كيف يمكن التوفيق بين القول بالخارجية المطلقة للسلطة، للتحريم، للأنا الأعلى، من ناحية، والتأكيد أن الرغبة متوحدية أو منعزلة، ومطلقة من دون أي سلب داخلي، من ناحية أخرى؟ وينبغي أن نأخذ بالحسبان الأطروحة القائلة إن خارجية السلطة تتحول

إلى تمايز أو اختلاف في قلب الهُوَ. ويعتبر ريكور أن تفسير وجهة النظر الاقتصادية الفرويدية لهذا التحول لا يمكن إلّا أن يفشل. وفي توضيحه لسبب فشل فرويد في تقديم نظرية متماسكة لآليات تكوين المثل الأعلى عمومًا، وللتصعيد خصوصًا، يكتب ريكور:

ينعكس كلُّ اقتصاد الأنا الأعلى في مفهوم التصعيد، ويرتجل هذا المفهوم نوعًا من التسوية بين المطلبين: استدخال «خارج» (سلطة ووجه الأب ومعلمون من جميع المراتب)، وتمييز «داخلٍ» (ليبيدو ونرجسية والهُوَ). تصعيد «الأدنى»في «الأعلى» هو المقابل لاجتياف الـ «خارج». ويشير التكوين الارتكاسي وتكوين المثال والتصعيد إلى طرائق مشابهة لهذه التسوية المذهبية. [...] أشك من جهتي في نجاح فرويد في تقليص الفرق المبدئي بين خارجية السلطة - الأمر الذي يقتضيه رفضه أساسًا أخلاقيًا ملازمًا لوضع الأنا - ومتوحدية الرغبة، المرتبطة بالفرضية الاقتصادية الأولية، التي ترى أن كلَّ تكوين لمثال هو، في نهاية المطاف، تمايز للهُوَ. فالفرويدية تنقصها آلة نظرية ملائمة توضِّح الجدل البدئي، على وجه الإطلاق، للرغبة وما يغايرها[126].

على هذا الأساس، يؤكِّد ريكور أن عن طريق الجدل بين الأركيولوجيا والتيليولوجيا، وعنها فحسب، يمكننا توضيح تأسيس الأنا الأعلى، من خلال التقاء الرغبة بآخَرِها (السلطة). ولا يمكن فهم السيرورات المؤسِّسة للأنا الأعلى، من دون افتراض جدل بدئي أو أوّلي في قلب الرغبة نفسها. ولا نستطيع فهم سيرورة التصعيد من دون الافتراض المسبق لقوة أو لطاقة أولية، على نحوٍ مطلق، للتصعيد. ولا يمكن اختزال أو ردُّ هذه القوة لا إلى سيرورة نزع الصفة الجنسية، ولا إلى نقلٍ جمالي للذة الحسية للمناطق المثيرة للغُلْمة. وبالتقريب بين التصعيد والتوحُّد، يبيّن ريكور أن هذه الطاقة البدئية غير قابلة أيضًا لأن تُردَّ إلى التوحُّد الأوّلي. ويرتبط فشل النظرية الفرويدية في التصعيد بتنافر مفهوم التوحُّد مع الاقتصاد الفرويدي، ويأتي هذا الارتباط من أن في السيرورتين (التصعيد والتوحُّد) الضرب نفسه من عدم قابلية الرد. فكما أن «الرغبة في أن نكون مِثل...» غير قابلة للرد إلى «الرغبة في الملْك»، فإن القوة الأولية للتصعيد لا يمكن ردُّها إلى الأشكال المشتقَّة من

(126) Ricœur, *De l'interprétation*, p. 512. (ريكور، في التفسير، ص 406).

التصعيد (نقل جمالي للذة الحسية للمناطق المثيرة للغُلمة، ونزع الصفة الجنسية عن الليبيدو في فترة تدمير أوديب). وقادت هذه القرابة، بين التصعيد والتوحُّد، ريكور إلى أن يعزو «لغز التصعيد والتوحُّد إلى الولادة نفسها لوعي الذات في جدل الرغبة»[127].

يمكن تبرير التقريب بين التصعيد والتوحُّد بالقول إن القوة البدئية للتصعيد - وهي الشكل أو الشرط الأولي لكلِّ تصعيد - شبيهة بالتقدير الأوّلي والأصلي للذات نفسها لأنا مثالية متجذِّرة بدئيًا في النرجسية. ولنتذكر هنا تمييز ريكور بين «الأنا المثالية» و«مثال الأنا»؛ فتشكيل «مثال الأنا»، المستعار من الخارج، مسبوق ومغلَّف بـ «أنا مثالية» محايثة للنرجسية نفسها. ويتَّفق ريكور مع فرويد في أن تشكيل المثال هو استبدال لنرجسية طفولتنا، لكنه - على العكس من فرويد - يؤكِّد أن من غير الممكن لهذا التشكيل أن يحصل أو يُفهم من دون الافتراض المسبق بأن «أنا الكوجيتو المجهَض تحوي حدًّا أدنى من الدلالة الأخلاقية، وأن في وسعها أن تقدِّر نفسها وتثمِّنها وتُدينها»[128].

(127) Ricœur, *De l'interprétation*. (ريكور، في التفسير).

(128) المصدر نفسه ص 513، وص 407 بالطبعة العربية.

الفصل الثالث

نحو هيرمينوطيقا عامة للرموز
صراع الأركيولوجيا والتيليولوجيا

تشكِّل محاولة ريكور إقامة الجدل بين الأركيولوجيا والتيليولوجيا مساهمته الرئيسة في سعيه إلى تأسيس هيرمينوطيقا عامة للرموز. ويمكن القول إن الرهان الأساس لهذه الهيرمينوطيقا كان منهجيًا، لأنه يمكن وصف هذه الهيرمينوطيقا بأنها عامة بقدر نجاحها في تمكيننا تحقيق المصالحة بين التأويلات المتصارعة والهيرمينوطيقات المتنافسة. ولتحقيق ذلك، عمل ريكور على إظهار إمكان المصالحة والتكامل النسبيين بين أكثر التأويلات أو الهيرمينوطيقات اختلافًا: الأركيولوجيا والتيليولوجيا. وأظهر هذا التكامل النسبي من خلال إقامة الجدل بين الأركيولوجيا والتيليولوجيا، والتحليل النفسي الفرويدي والفينومينولوجيا الهيغلية، وفي قلب كلٍّ منهما. وسعى ريكور إلى تعميم هذا التكامل، وعمل على التدليل على أن الرمز، بوصفه رمزًا، يمكّننا من تأويله أركيولوجيًا وتيليولوجيًا وبضرورة هذا التأويل. ويأتي هذا الإمكان وهذه الضرورة من تعدُّدية أو تضافرية (La Surdétermination) معاني الرمز. انطلاقًا من ذلك، عمل ريكور على القيام بتأويل تيليولوجي غير ليبيدي لوعي الذات في مجالات المعنى الثلاثة: المُلْك والسلطة والقيمة. وأعار ريكور، في هذا الصدد، اهتمامًا وانتباهًا كبيرين لحقل القيمة أو الثقافة عمومًا، وللحقل الدِّيني والرموز الدِّينية خصوصًا. ولا ينشد هذا التأويل التيليولوجي - المغاير للتأويل الأركيولوجي الفرويدي - الحلول محل التأويل الأخير أو استبعاده، بل يسعى إلى التمفصل معه ضمن علاقة جدلية تكاملية. وهذا الفصل مكرَّس لإظهار هذه المحاولة الريكورية لمَفْصَلة الأركيولوجيا والتيليولوجيا، في إطار الهيرمينوطيقا العامة للرموز.

أولًا: تحديد الرمز تحديدًا متضافر العناصر ومتعدد الدلالات

كان الجدل بين الأركيولوجيا والتيليولوجيا - وهو الجدل الذي أقامه ريكور بين التحليل النفسي الفرويدي والفينومينولوجيا الهيغلية، وفي قلب كلٍّ منهما - بمنزلة الأساس الذي انطلق منه لاستكشاف إمكان وجود حلٍّ جدلي للصراع بين الهيرمينوطيقات المتصارعة. ولهذا، استدعى فكرة تعدُّد أو تضافر العناصر والمعاني لدى التحليل النفسي. وكانت أطروحته، في هذا الصدد، تقوم على القول إن «ما يسمّيه التحليل النفسي "تحديدًا متضافر العناصر" يجد معناه الكامل في ضرب من جدل التأويل، تكوِّن الأركيولوجيا والتيليولوجيا قطبيه المتقابلين»[1]. ولا تمثِّل تعدُّدية معاني الرمز وغموضها عيبًا أو نقيصة في الرمز، لأن هذه التعدُّدية وهذا الغموض يفسحان المجال لإنتاج تأويلات متقابلة ومختلفة ومتكاملة، في الوقت نفسه؛ فبفضل هذا التحديد المتضافر العناصر للرموز، يتحقَّق، في هذه الرموز، التكامل بين ارتقاء المعنى وإسقاط الرغبة، بين التقدُّم والنكوص، «بين تقدُّم صوَر الروح والنكوص نحو الدالات المفتاحية للاشعور»[2]. وتُعبِّر هذه البنية الجدلية للرمز عن نفسها كجدلٍ بين وظيفتين: الكشف والتقنُّع؛ فالتوافق بين وظيفتي الرمز هاتين (الكشف أو الإظهار، من جهة، والتقنُّع أو الاحتجاب، من جهة ثانية) يمثِّل ماهية كلِّ رمز حقيقي، ويجسِّد وظيفته الفريدة: الوظيفة الرمزية. وهذه الوظيفة ليست إلّا وظيفة التصعيد، من حيث إن التقدُّم التيليولوجي في سيرورة التصعيد لا يكون إلّا الوجه الآخر للنكوص الأركيولوجي. ولتوضيح معنى هذه البنية الجدلية للتصعيد أو للوظيفة الرمزية، يكتب ريكور: «الرمز هو الذي يحقِّق، بواسطة تحديده المتضافر العناصر، الهُوية المشخَّصة بين تقدُّم صوَر الروح والتقدُّم نحو الدالات المفتاحية للاوعي. ولا يتلاحق ارتقاء المعنى في أي مكان غير وسط إسقاطات الرغبة، وفسائل اللاشعور، وانبثاقات السمة العتيقة. وبهذه الرغبات الممنوعة والمنحرفة والمتحولة، نقوم بتغذية رموزنا الأقل شهوانية.

---

(1) Paul Ricœur, *De l'interprétation: Essai sur Freud*, L'Ordre philosophique (Paris: Éd. du Seuil, 2006), p. 516. (بول ريكور، في التفسير: محاولة في فرويد، ترجمة وجيه أسعد (دمشق: أطلس للنشر والتوزيع، 2003)، ص 411).

(2) المصدر نفسه، ص 519، وص 414 بالطبعة العربية.

وبصوَر ناجمة عن الرغبة المشذَّبة، إنما نتصور مُثُلَنا. [...] وإذا كان تحليلي دقيقًا، فإن وظيفة التصعيد الشهيرة ليست سيرورة إضافية، يستطيع ضربٌ من اقتصادي الرغبة أن يشرحها. فهي ليست آلية يمكننا وضعها على المستوى نفسه لـ «أقدار» الدافع الأخرى، إلى جانب «التحول إلى الضدّ» و«الانقلاب ضد الذات نفسها» و«الكبت». ونستطيع القول إن التصعيد هو الوظيفة الرمزية نفسها، من حيث إن كشف الحجاب والتقنع يتزامنان فيها»[3].

على العكس من اختزال فرويد للرموز إلى مجرَّد علامات اختزالية (Signes sténographiques)[4]، سعى ريكور إلى إظهار أن التحديد المتضافر العناصر الذي يميز الرموز يجعلها «أثرًا باقيًا» (Vestige) وفجر المعنى، في الوقت نفسه. ففي حالة الحلم، يكون الرمز - تبعًا للتحليل النفسي الفرويدي - من بقايا أو مخلَّفات الماضي، بقدر ما يكون نتيجةً للترسُّب الثقافي. فالحلم أو الحالم لا يقوم بإعداد الرموز المكوِّنة لحلمه، وإنما يستخدم رموزًا مألوفة وحاضرة مسبقًا في لاشعوره، وفي المجال الثقافي العام الذي ينتمي إليه. وعلى هذا الأساس، تُحيل معرفة دلالة رموز الأحلام إلى معرفة دلالتها في المجال الثقافي العام: في الحكايات والأساطير والفولكلور والدعابات والأمثال والأشعار... إلخ. وفي مواجهة هذا الاختزال الفرويدي للرموز إلى مجرَّد علامات اختزالية، وعلى العكس من المماثلة التي تبنّاها فرويد بين رموز الأحلام ورموز الأسطورة والشعر... إلخ، وضع ريكور نوعين من التمييزات، في ما يخص الرموز: التمييز بين مستويات إبداعية الرموز والتمييز بين دوائر الوجدانية.

في ما يتعلَّق بالتمييز الخاص بإبداعية الرموز، تحدَّث ريكور عن ثلاثة مستويات: على المستوى **الأول** أو الأدنى، هناك الرموز المترسِّبة التي نجد مثالًا لها في رموز الأحلام والحكايات والملاحم. وعلى هذا المستوى، نكون أمام «أنقاض للرموز مبتذلة ومتصدِّعة وبالية، أكثر منها متداولة، وليس لها إلّا ماضٍ»[5]. وعلى المستوى **الثاني**، نجد الرموز المستخدمة في مجتمع معيَّن. وفي

(3) Ricœur, *De l'interprétation*. (ريكور، في التفسير).

(4) المقصود هنا هو الرموز التي تشير إلى الأحرف الأولى من الكلمات المُختزَلة.

(5) المصدر نفسه، ص 527، وص 419 بالطبعة العربية.

حين أن الرموز على المستوى الأول هي مجرَّد بقايا أو مخلفات الماضي، وليس لها رواج فعلي في الحاضر، تكون رموز المستوى الثاني ذات ماض وحاضر في الوقت نفسه، بحيث تكون متجذِّرةً في الماضي ومنتشرةً في الحاضر. لكن، هل يمكننا اختزال الرموز إلى هذين المستويين فحسب؟ يجيب ريكور بالنفي؛ فإذا كانت العتاقة هي ما تميّز رموز المستوى الأول، وكان الانتشار والاستخدام في الحاضر هما السمتان المميّزتان لرموز المستوى الثاني، فإن الرمزية، على المستوى الثالث، تتجسَّد في رموز استشفاف المستقبل؛ فهي رموز المستقبل من دون أن تقطع علاقاتها لا بالماضي ولا بالحاضر. هذه الرموز «إبداعات معنى، تستعيد الرموز التقليدية، مع ما هو متاح من تعدُّد معانيها، وتقوم بتوصيل دلالات جديدة، وتعكس هذا القاع الحي للرمزية، غير المترسِّب وغير الموظَّف اجتماعيًا. [...] هذا الإبداع للمعنى هو، في الوقت نفسه، استعادة لاستيهامات عتيقة، وتأويل حي لهذا القاع الاستيهامي»[6].

انطلاقًا من التمييز بين هذه المستويات الثلاثة من الإبداعية، عمل ريكور على إظهار أن التحديد المتضافر العناصر والمتعدد المعاني، والمؤسِّس لكلِّ رمز أصيل، يفسح المجال لظهور نوعَي التأويل المتقابلين: التأويل الأركيولوجي والتأويل التيليولوجي. فإذا كان التأويل الأركيولوجي هو الطاغي في حالة رموز المستوى الأول (الرموز المترسِّبة من الماضي والمهجورة عمومًا في الحاضر)، فإن التأويل التيليولوجي يقوم بدور أساس عندما يتعلَّق الأمر برموز المستوى الثالث (رموز استشراف المستقبل). التمَفْصُل بين هذين التأويلين ممكن وضروري على كلا المستويين، بالإضافة إلى المستوى الثاني الذي تعمل فيه الأنتروبولوجيا البنيوية التي سنرى لاحقًا كيف حاول ريكور مَفْصَلة تفسيرها العلمي مع الفهم الهيرمينوطيقي. وفي تأكيد أن الرموز نفسها تستدعي تمَفْصُل التأويلين الأركيولوجي والتيليولوجي، يكتب ريكور: «[...] الرموز نفسها حاملة متَّجهين: فهي، من ناحية، تكرِّر طفولتنا في المعاني كلها، الزمنية وغير الزمنية، لهذه الطفولة. وتسبر من ناحية أخرى حياتنا الراشدة. [...] فحين نغوص في طفولتنا، ونجعلها تحيا مجدَّدًا على الشكل الحلمي، تمثِّل الرموز إسقاط إمكاناتنا

(6) Ricœur, *De l'interprétation.* (ريكور، في التفسير).

الخاصة على المستوى المتخيل. وهذه الرموز الحقيقية نكوصية - تقدمية حقًّا، بواسطة التذكّر والاستباق، وبواسطة السمة العتيقة والنبوءة»[7].

يرى ريكور أنه يمكن البحث عن هذا التحديد المتضافر العناصر أيضًا في تكون المشاعر الإنسانية المنتمية إلى المجالات السياسية والاقتصادية والثقافية. وكان الهدف من وراء ذلك هو إظهار أن هذه الدوائر الثلاث للمعنى لا تتكون عن طريق التوظيفات الليبيدية وحدها - كما يقول التحليل النفسي الفرويدي - وإنما هي ناتجة، أيضًا وخصوصًا، من ترقّي المعنى أو من نشوئه المتوالي أو التقدمي (Épigenèse)[8]. وسنبحث في القسم الآتي كيف طبّق ريكور فكرة التحديد المتضافر العناصر والمتعدِّد المعاني على علاقة الوعي الإنساني بالموضوعات السياسية والاقتصادية والثقافية؛ حيث إن هذا التطبيق يبيّن إمكان تأسيس جدل بين الأركيولوجيا الفرويدية وتيليولوجيا ليست هيغلية في مقاربة مجالات المعنى الثلاثة هذه، ويشكّل جزءًا من محاولة ريكور إظهار إمكان التمفصل بين الأركيولوجيا والتيليولوجيا، في إطار السعي إلى تأسيس هيرمينوطيقا عامة للرموز.

ثانيًا: التمفصل بين تأويل تيليولوجي غير ليبيدي وأركيولوجي فرويدي لوعي الذات في الاقتصاد والسياسة والثقافة

حاول ريكور تطبيق التحديد المتضافر العناصر أو الجدل بين الأركيولوجيا والتيليولوجيا على مشكلات محدَّدة؛ فاقتبس لذلك الغرض ثالوث المشاعر أو العواطف الأساسية الذي تحدَّثت عنه الأنتروبولوجيا الكانطية: الملْك

---

(7) Ricœur, *De l'interprétation*, pp. 518-519. (ريكور، في التفسير، ص 413).

(8) يرى مذهب النشوء المتوالي (Doctrine de l'épigenèse) أن جنين الكائن الحي يتغير بطريقة تقدمية، ولا تحيل هذه التغيرات إلى مكونات تكونُّه الأولية بالضرورة. بكلام آخر، لا يمكننا تفسير تطور الكائن الحي بعناصر تكونُّه الأولي كجنين، فهناك عناصر أخرى تندرج في هذا الكائن الحي، وتتيح له تجاوز حالته الجنينية إلى حالة مختلفة و«متطورة» بمعنى ما. ومن الواضح أن استخدام ريكور هذا المصطلح في هذا السياق يرمي إلى تأكيد عدم إمكان تفسير العواطف الإنسانية في مجالات السياسة والاقتصاد والثقافة، بالاقتصار على التفسير الأركيولوجي الفرويدي الذي يحيل دائمًا إلى سمات تكوّننا النكوصية العتيقة.

(المجال الاقتصادي) والسلطة (الجانب السياسي) والقيمة (المجال الثقافي). وبوضع هذه المشاعر أو العواطف موضع بحث، مرة أخرى[9]، عمل ريكور على إظهار طابعها المختلط، كونها تحيل في الوقت ذاته إلى ما هو عضوي (ويحتاج إلى تأويل أركيولوجي) وعلى ما هو فكري أو روحي (ويحتاج إلى تأويل تيليولوجي)، مع التأرجح بينهما[10]. ويمكن هذه المنطقة الوسيطة أن تكون موضع بحث أو تأويل من منظورين مختلفين: الأول أركيولوجي، يحاول كشف ارتباطها بالرغبة والليبيدو والنرجسية؛ والثاني تيليولوجي، يسعى إلى الكشف عن تقدمية هذه المشاعر والقيم، وعن ارتباطها بتطلّع الفكر إلى الأمام، لا بارتداده إلى الوراء.

كنا أشرنا سابقًا إلى أن على الرغم من السمة الأنموذجية الإرشادية والتوضيحية لفينومينولوجيا هيغل، فإن هذه الفينومينولوجيا لا تمثّل أنموذجًا إرشاديًا وحيدًا أو حصريًا بالنسبة إلى التأويل التيليولوجي. فمع أن ريكور أكد السمة التيليولوجية التقدُّمية و«الموضوعية» للفينومينولوجيا الهيغلية، فإنه أقرّ صراحة بأن استعادة مضمون هذه الفينومينولوجيا أو إحياءه من جديد غير ممكنين أو غير ملائمين، ولهذا عمل على «وضع الخطوط العريضة لتسلسل مجالات المعنى، من المُلك الاقتصادي إلى السلطة السياسية والقيمة الشخصية، وهو

(9) سبق لريكور أن تناول بالتحليل المفصَّل هذه المسألة في: بول ريكور، فلسفة الإرادة: الإنسان الخطّاء، ترجمة عدنان نجيب الدين (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2003)، ص 163-198.

(10) يستعير ريكور هنا مفهوم «القلب» (*thumos*) أو (Le Cœur) من أفلاطون، ليشير إلى هذا الطابع المختلط للمشاعر والعواطف؛ فالقلب - وفقًا لأفلاطون - هو «تارة معركة من أجل العقل، يكون فيها في ذروة السخط والشجاعة، وينحاز تارة أخرى إلى جانب الرغبة فيشكِّل ذروتها العدوانية والهائجة والغاضبة. القلب - كنت قد أضفت - هو هذا القلب القلق الذي يجهل توقف الرغبة وراحة الغبطة، وكنت قد اقترحت أن نضع تحت مظلّة هذا القلب، المبهم والهشّ، كلَّ المنطقة الوسيطة من الحياة الوجدانية بين المشاعر الوجدانية الحيوية والمشاعر الوجدانية الروحية، أي كلَّ هذا النشاط الذي يشكِّل الانتقال بين الحياة والفكر، بين البيولوجي 'Bios' والعقلي 'Logos'». انظر: Ricœur, *De l'interprétation*, p. 582.

(ريكور، في التفسير، ص 420). ويحيل ريكور هنا إلى نصٍّ سابقٍ له، يقول فيه: [...] في هذه المنطقة الوسيطة إنما تتكون الذات، المختلفة عن الكائنات الطبيعية، والمختلفة عن الغير. [...] فمع القلب فقط، تتَّخذ الرغبة سمة الاختلاف والذاتية بما يجعلها ذاتًا». انظر: ريكور، فلسفة الإرادة، ص 164.

تسلسل ذو مضمون مختلف تمامًا [عن مضمون الفينومينولوجيا الهيغلية]، مع أن التوجُّه العام هو نفسه»[11].

على الرغم من محاولة ريكور القيام بتأويل تيليولوجي لمجالات المعنى الثلاثة هذه، فإنه يؤكّد - مع فرويد - أن جميع مناطق الوجود الإنساني مرتبطة، بطريقة أو بأخرى، بـ «التوظيف الليبيدي للحبِّ والحقد»[12]. لكن هذا الارتباط لا يعني أن كلَّ ما هو إنساني مؤسَّسٌ عن طريق ذلك التوظيف؛ فالمشاعر والعواطف المتعلّقة بمجالات المعنى المشار إليها، ليست مؤسَّسة بواسطة التوظيف الليبيدي. ويتطلّب توضيح هذا التأسيس بالضرورة اللجوء إلى تأويل تيليولوجي، على غرار التأويل الهيغلي. ويبيّن هذا التأويل التيليولوجي السمةَ «الموضوعية» للتركيب أو التأليف التقدُّمي لتأسيس المشاعر المتعلّقة بالملْك والسلطة والقيم. وتأتي السمة الموضوعية لهذه المشاعر من كونها «تستدخل سلسلةً من العلاقات بالموضوع، ليست ذات علاقة بفينومينولوجيا الإدراك، وإنما باقتصادي وبسياسي وبنظريةٍ للثقافة»[13]. وتؤسَّس هذه المشاعر - الناتجة بواسطة العلاقة الإنسانية مع موضوعات الملكية الاقتصادية والسلطة السياسية والقيم الإنسانية - لنوع جديد من العلاقات بالأشياء وبالآخر، حيث تسمح بتتبُّع السيرورة الهيغلية لازدواج الوعي وارتقاء وعي الذات لذاتها.

كيف تؤسس مجالات المعنى الثلاثة هذه؟ وكيف يمكن التأويلات الأركيولوجية والتأويلات التيليولوجية، والمشاعر الإنسانية المرتبطة بهذه المجالات، أن تتمَفْصَل في ما بينها؟ سنعرض، في القسم الآتي، محاولة ريكور وضع الخطوط العامة لتأويل تيليولوجي لعلاقات الملْكية والسلطة، ومفْصَلته مع التأويل الأركيولوجي الفرويدي، قبل أن نركّز اهتمامنا على التأويل الريكوري للمجال الثالث من المعنى: مجال القيمة أو الثقافة.

---

(11) Paul Ricœur: «Une Interprétation philosophique de Freud,» dans: *Le Conflit des interprétations: Essais d'herméneutique*, L'Ordre philosophique (Paris: Éd. du Seuil, 1969), p. 175.
(بول ريكور، صراع التأويلات: دراسات هيرمينوطيقية، ترجمة منذر عياشي؛ مراجعة جورج زيناتي (بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، 2005)، ص 221).

(12) Ricœur, *De l'interprétation*, p. 529. (ريكور، في التفسير، ص 421).

(13) المصدر نفسه ص 529-530، وص 421 بالطبعة العربية.

1 - الجدل بين الأركيولوجيا والتيليولوجيا في مجالي الملْكية والسلطة

لنبدأ بعلاقات الملْكية التي يقصد بها ريكور «العلاقات بمناسبة الحيازة والعمل، في وضع من 'الندرة'»[14]. ولا تنتمي المشاعر التي تنبثق في هذه العلاقات، بشكل أساس، إلى المجال البيولوجي الليبيدي، وإنما هي مشاعر جديدة ناتجة من العلاقة الجدلية بين التفكُّر والموضوعية الاقتصادية. ويمكن هذه المشاعر، المرتبطة بالاغتراب الاقتصادي الذي تحدَّث عنه ماركس، أن تأخذ طابع الوعي الكاذب أو المشوه، أو «الأيديولوجيا». وفي ظل هذه العلاقات بين الإنسان والموضوع الاقتصادي، «[...] يصبح الإنسان وعيًا بذاته، بوصفه يعيش هذه الموضوعية الاقتصادية كشكل جديد لذاته، وهكذا يبلغ «مشاعر» إنسانية، بصورة خاصة، ذات علاقة بمقدار إتاحة الأشياء كأشياء مشغولة ومصنَّعة ومملوكة؛ في حين أنه يصير هو نفسه مالكًا - مجرَّدًا من الملْكية؛ وهذه الموضوعية الجديدة هي التي تولِّد مجموعة نوعية من الدوافع والتمثيلات والحالات الوجدانية»[15].

نستطيع اكتشاف النوع نفسه من الموضوعية في مجال السلطة الذي يولِّد، بطريقة مشابهة، مشاعر وأنواعًا مختلفة من الاغتراب ليست ليبيدية أو بيولوجية بشكل أساس. وإذا كانت الموضوعية - في المجال الاقتصادي - مرتبطة بالموضوعات من حيث هي أشياء، فإن الموضوعية - في المجال السياسي - مرتبطة بالموضوعات بوصفها مؤسَّسات يمكن اعتبارها بنىً موضوعية، وتندرج فيها علاقة القيادة - الطاعة المؤسِّسة للسلطة السياسية. وفي هذا المجال الثاني للمعنى النوع نفسه من العلاقة التبادلية بين ارتقاء وعي الذات لذاتها وترقِّي «الموضوعية». وهكذا، تنشأ مشاعر خاصة متعلِّقة بهذا الموضوع، بالسلطة وبعلاقة القيادة- الطاعة: الخضوع والطموح والمسؤولية... إلخ. ويمكن الاغتراب السياسي أن يظهر، بصورة قوية، في حالة الطغيان السياسي الذي يستدعي ريكور بشأنه تحليل أفلاطون له وعلاقته بالسفسطة، ليبيِّن بعض

---

(14) Ricœur, *De l'interprétation*, p. 530. (ريكور، في التفسير، ص 421).

(15) المصدر نفسه، ص 422 بالطبعة العربية.

أشكال هذا الاغتراب. وعلى هذا الأساس، أكد ريكور ماهوية البُعد السياسي في الإنسان، من حيث كونه إنسانًا، والعلاقة التبادلية بين ارتقاء وعي الإنسان لذاته وارتقاء الموضوع السياسي: «يصبح الإنسان إنسانيًا، من حيث إنه قادر على أن يدخل الإشكالية السياسية للسلطة، وأن يبلغ المشاعر التي تدور حول السلطة، وأن ينكبَّ على الشرور التي تنضاف إليها. وثمّة مجال راشد تمامًا للشعور بالذنب يولد هنا: السلطة تجعل الإنسان مجنونًا، كما يقول ألان بعد أفلاطون. ونرى جيدًا، في هذا المثل الثاني، كيف أن ضربًا من سيكولوجيا الوعي ليس إلّا الظلَّ المحمول لهذه الحركة من الصور التي يتابعها الإنسان وهو يولّد الموضوعية الاقتصادية، ثم الموضوعية السياسية»[16].

شدد ريكور، في إظهاره خصوصية الموضوعية الاقتصادية والسياسية والثقافية وموضوعية المشاعر المرتبطة بها، على أن الوعي في هذه المجالات الثلاثة للذاتية، ليس له أي علاقة بالحضور المباشر لذات الوعي، هذا من جهة، وشدد من جهة ثانية على أن لهذه المجالات الثلاثة للمعنى صلات أكيدة وضرورية بتاريخ الدوافع والتوظيفات الليبيدية. وحاول، بتأكيده ارتباط هذه المجالات الثلاثة للمعنى بالتوظيفات الليبيدية، إظهار التوظيفات التقدمية والمتوالية لهذه المناطق الثلاث من المعنى، من خلال ما سمّاه فرويد «فسائل اللاشعور» (Les Rejetons de l'inconscient).

في خصوص تأويل العلاقات المتعلّقة بالملْكية الاقتصادية في الفرويدية، رأى ريكور أن هذا التأويل متوافق مع التأويل الذي يعيد خصوصية حقل الاقتصاد- السياسي الذي يشكّل مجالًا متميزًا من المعنى. حاول فرويد تأكيد أن حتى العلاقات بين البشر، وعلاقات البشر بالأشياء - التي تبدو ظاهريًا علاقات ليست ذات صلة بالليبيدو - هي علاقات مشتقّة من المراحل المتعاقبة التي يجتازها الليبيدو: المراحل الفموية والشرجية والقضيبية والتناسلية. وللتدليل على هذا الاشتقاق، لجأ فرويد إلى التفسير التكويني (L'Explication génétique)، وتحدّث عن «التحولِ»، ليشير إلى هذا النقل للانفعالات الدافعية من بعض مناطق الغُلْمة

(16) Ricœur, *De l'interprétation*, p. 531. (ريكور، في التفسير).

إلى موضوعات غريبة ظاهريًا»[17]. وعلى أساس هذا «التحول للدوافع»، قام فرويد بتفسير إضفاء القيمة الإيجابية على موضوعات كالذهب والفضة، انطلاقًا من الحطِّ من البراز، ويتحول ذلك لاحقًا إلى تقدير وتثمين للموضوعات القابلة لأن تُعتبر هدايا. ويساهم هذا التحول في «التوظيف الوجداني للطفل وللقضيب الذكري. وإذا جهلنا هذه العلاقات العميقة، يتعذر علينا أن نفهم الاستيهامات والأفكار التي يؤثِّر فيها اللاشعور ولغة الأعراض لدى الناس. فالبراز- المال - الهدية - الطفل، يتمُّ التعامل معها هنا، بوصفها تملك الدلالة نفسها، ومُمثَّلةً بواسطة رمز واحدٍ»[18].

إن تأكيد ريكور أحقية هذا التأويل الفرويدي ومشروعيته لم يمنعه من التشديد، في موازاة ذلك، على حدود هذه المشروعية؛ فتأويل فرويد محقّ ومشروع، بقدر ما يسمح بـ «تأسيس نشوئية (جينيالوجيا) الحالات الوجدانية الإنسانية الكبرى وبوضع لوحة تفرُّعاتها»[19]. ويمثِّل التأويل الفرويدي، بالنسبة إلى ريكور، «ما كان كانط قد لمحه عندما قال بوجود مَلَكة واحدة هي ʼمَلَكَة الرغبةʻ. فبالحب نفسه - نقول نحن - الذي نحب به المال، كنَّا قد أحببنا به برازنا ونحن أطفال»[20]. في المقابل، ثمة حدود لمشروعية التأويل الفرويدي، ينبغي التنبُّه إليها وإبرازها. وتأتي هذه الحدود من تجاوز تأسيس الموضوع الاقتصادي للبنى التحتية لحالاتنا الوجدانية، وللتكوين النكوصي لمختلف أنواع عاطفة الحبِّ والعشق لدينا. وفي تأكيد حدود التأويل الفرويدي للعلاقات الإنسانية المتعلِّقة بالملْكية الاقتصادية، ولإبراز التكامل بين التكوين التقدُّمي والتكوين النكوصي لعواطف الحبِّ لدى الإنسان، يكتب ريكور: «لا يحلُّ التكوين النكوصي لضروب حبِّنا محلَّ تكوينٍ تقدمي منصبٍّ على الدلالات والقيم والرموز. ولهذا السبب تمامًا، يتحدَّث فرويدُ عن ʼتحولات الدافعʻ. لكن، لا يمكن لدينامية التوظيفات الوجدانية أن تشرح التجديد، وارتقاء المعنى الذي يسكن هذا التحول»[21].

---

(17) Ricœur, *De l'interprétation*, p. 533. (ريكور، في التفسير، ص 424).

(18) المصدر نفسه.

(19) المصدر نفسه ص 534، وص 424-425 بالطبعة العربية.

(20) المصدر نفسه، ص 425 بالطبعة العربية.

(21) المصدر نفسه.

يمكن اكتشاف النوع نفسه من التناغم والتوافق بين التأويل الأركيولوجي والتأويل التيليولوجي في مسألة السلطة والمجال السياسي من المعنى. ويظهر هذا التناغم أو التوافق في القدرة على الجمع بين التأويلين الفرويدي والهيغلي، في تناول مجال السلطة. ففرويد كرّس في كتابه **علم نفس الجماهير وتحليل الأنا** فصلًا للتركيب الليبيدي للجيش والكنيسة، بوصفهما «جماعتين اصطناعيتين»[22]. وتقوم أطروحة فرويد - في هذا الفصل - على تأكيد أن الروابط التي توحّد جماعة ما (اصطناعية أو غير اصطناعية) ليست إلّا امتدادًا أو توسيعًا للصلات الليبيدية. وقد جرى التركيز على الروابط الشخصية مع قائد الجماعة أو رئيسها الذي يجسّد دائمًا - وفقًا لفرويد - الأب البدائي. كما اعتبر فرويد أن كلَّ علاقة تربط بين جماعة ومؤسَّسة عامة هي علاقة مشتقّة دائمًا من هذه الرابطة الأولية، وهذا ما يفسّر سبب عجز التحليل النفسي الفرويدي عن بلوغ مستوى تحليل تركيبي للجماعات البشرية؛ فـ«الصلة المشخّصة بالرئيس، والتوظيف الجنسي المِثلي هو ما يقوم بدور الموجِّه هنا»[23]. وهكذا، يحيل تحليل فرويد الجماعة ومؤسساتها إلى تحليل الصلة بين أفراد الجماعة والرئيس، المرئي أو غير المرئي، ويقودنا هذا التحليل في النهاية إلى مفهوم التوحُّد[24]، حيث يشكّل رئيس الجماعة أو قائدها المثل الأعلى الذي يسعى كلُّ فرد إلى التمثُّل به. ويخلص فرويد إلى القول: «نعترف بأن المساهمة التي نقدمها لتفسير التركيب الليبيدي لجماعة ما ترجع إلى التمييز بين **الأنا** و**مثال الأنا**، وإلى نوعين من الرباط، على التوالي هما التوحُّد وحلول موضوع «ليبيدي خارجي» محلَّ مثال الأنا»[25].

ترتبط حدود التأويل الفرويدي للمجال السياسي للمعنى بكون هذا التأويل مكرَّسًا، بشكل أساس وحصري، للسمة النكوصية للجمهور، من دون أن يعير أي انتباه حقيقي إلى مسألة ارتقاء الجماعة إلى مستوى المؤسَّسات وعن طريقها،

---

(22) انظر: سيغموند فرويد، **علم نفس الجماهير وتحليل الأنا**، ترجمة وتقديم جورج طرابيشي (بيروت: دار الطليعة، 2006)، الفصل الخامس، ص 59-69.

(23) Ricœur, *De l'interprétation*, p. 535. (ريكور، في التفسير، ص 425).

(24) تجدر الإشارة هنا إلى أن أهمَّ دراسةٍ فرويديةٍ عن مسألة التوحُّد أنما توجد في كتاب فرويد **علم نفس الجماهير وتحليل الأنا**. انظر فرويد، **علم نفس الجماهير**، الفصل السابع، ص 79-88.

(25) ذُكر في: Ricœur, *De l'interprétation*, p. 536. (نصٌّ لفرويد، مأخوذٌ من: ريكور، في التفسير، ص 426).

في الوقت نفسه. وردّ فرويد خصوصية الصلة السياسية إلى مجرَّد «انحراف» أو «انصراف» عن الهدف الليبيدي البدئي. واعترف فرويد بصعوبة تفسير هذا الانحراف عن الهدف، طبقًا لمقتضيات الميتاسيكولوجيا، ورأى فيه «بدايةً لتصعيد الدوافع الجنسية أو تراجع حدود هذه الدوافع تراجعًا أكبر أيضًا»[26]. واعتبر ريكور ذلك بمنزلة القرينة التي تُظهر الطابع المختلط للتصعيد، من حيث كونه يدل، في الوقت نفسه، على «قرابة طاقية وتجديد للمعنى». ويخلص ريكور إلى القول: «تشهد القرابة الطاقية أنه لا يوجد أبدًا سوى ليبيدو واحد وأقدار متنوعة لهذا الليبيدو نفسه فقط، لكن تجديد المعنى يستدعي هيرمينوطيقا أخرى»[27]، هي هيرمينوطيقا تيليولوجية تتكامل مع الهيرمينوطيقا الأركيولوجية ولا تقصيها.

2- الجدل بين الأركيولوجيا والتيليولوجيا في مجال القيمة أو الثقافة

يُمثِّل التحديد المتضافر العناصر الوحدة العميقة التي تجمع بين التقنُّع والكشف، بين الهيرمينوطيقا النكوصية والهيرمينوطيقا التقدُّمية. وتظهر هذه الوحدة، بأوضح أشكالها وأقواها، في المجال الثالث من المعنى: مجال القيمة أو الثقافة بالمعنى الدقيق للكلمة. ولهذا أعار ريكور اهتمامًا كبيرًا وخاصًا للمجال الثقافي[28]، وكان تأويل موضوعات هذا المجال (الرموز والعلامات

(26) Cité par: Ricœur, *De l'interprétation.* (نصٌّ لفرويد، مأخوذ من: ريكور، في التفسير).

(27) المصدر نفسه ص 536، ص 427 بالطبعة العربية.

(28) من الملائم التذكير، في هذا الخصوص، بأن أحد الأسباب الرئيسة التي دفعت ريكور إلى الاهتمام بالتحليل النفسي الفرويدي اهتمامًا كبيرًا، هو أن هذا الميدان المعرفي يشكِّل «هيرمينوطيقا للثقافة في مجموعها». وسبق أن أشرنا إلى أن ريكور صرّح، في تمهيد كتابه عن فرويد، أن مقاربته لفرويد تنطلق من اعتباره «آبدًا من أوابد ثقافتنا». وكرّس ريكور مقالة خاصة لإظهار المكانة والمكان اللذين يحتلهما التحليل النفسي، بوصفه هيرمينوطيقا للثقافة، في حركة الثقافة المعاصرة، وحدود هذه المكانة وهذا المكان. ويكتب ريكور في هذه المقالة: «التحليل النفسي حركة للثقافة، لأن التأويل الذي يعطيه عن الإنسان يصبُّ، بشكل رئيس ومباشر، في حركة الثقافة في مجموعها. ومع التحليل النفسي، يصبح التأويل لحظة من لحظات الثقافة؛ فبتأويله العالم، إنما يقوم بتغييره». (ريكور، صراع التأويلات، ص 161). (هناك نقص في الترجمة العربية لهذا النص، ويبدو أن بعض الكلمات سقط سهوًا). انظر: Paul Ricœur: «La Psychanalyse et le mouvement de la culture contemporaine,» dans: *Le Conflit*, p. 122.

نُشرت هذه المقالة في: S. Nacht [et al.], *Traité de psychanalyse I: Histoire*, Sous la direction de S. Nacht, L'actualité psychanalytique (Paris: Presses Universitaires de France, 1965), pp. 79-109.

والنصوص) محطَّ اهتمام كبير في مراحل الهيرمينوطيقا الريكورية المختلفة التي عملت على البحث في البنية الجدلية التي يتَّسم بها التصعيد، إضافة إلى الظواهر الثقافية الناتجة من التصعيد أو المجسِّدة له. ولإظهار الوحدة العميقة بين الهيرمينوطيقيتين النكوصية والتقدُّمية، في تناولهما للظواهر الثقافية، اتَّخذ ريكور من مسرحية **أوديب الملك** لسوفوكل[29]، أنموذجًا يبيّن أن هذه الأسطورة، مثلها مثل كلّ الظواهر الثقافية، يمكنها أن تثير تأويلين متضادين ومُقنِعين في الوقت نفسه، وممثِّلين، في حالة أسطورة أوديب، بـ: تأويلٍ أركيولوجي (تأويل فرويد)، وتأويلٍ تيليولوجي (تأويل سوفوكل).

---

(29) سوفوكل [أو سوفوكليس] (496-406 أو 405 ق.م.) من أشهر كتَّاب المسرح التراجيدي اليوناني. قيل إنه كتب حوالى 120 عملًا مسرحيًا، لم يصل منها إلّا سبعة أعمال. من أهم أعماله مسرحية أوديب الملك التي لها ترجمات عربية عدة، كاملة أو مختصرة، نذكر منها: **الملك أوديب: مع بحث طويل في مقدمة وتعقيب عن نشأة الأدب التمثيلي العربي**، ترجمة توفيق الحكيم (القاهرة: مكتبة مصر، 1949)؛ سوفوكليز، **مسرحيات من طيبة اليونانية**، ترجمة عمر عثمان جبق (حمص: دار الفرقان للغات، 2007)؛ **أوديب الملك ومسرحيات أخرى**، حلمي مراد يقدم كنوز كتب التراث؛ 15 (القاهرة: مكتبة مصر، [د. ت.]). وقد لخَّص فرويد حكاية هذه الأسطورة على النحو التالي: «وُلد أوديب من لايوس ملك طيبة ومن زوجه يوكاستا، وأُلقي به إلى العراء وهو بعدُ رضيع، لأن نبوءة أعلمت لايوس - وابنه ما زال بالرحم - أن ابنه هذا سوف يكون قاتله. إلّا أن منقذًا أنقذه وشبَّ الطفل وليًا للعهد في بلاطٍ أجنبي إلى أن خامره الشكُّ في أصله، فراح بدوره يستفسر العرافة فأنذرته إياه والإقامة في وطنه؛ فقد قُضي عليه أن يقتل أباه وأن يأهل أمَّه. وبينما هو هائمٌ على وجهه في طريقٍ يبعده عما يظنُّ أنه وطنه، إذا هو يلتقي بالملك لايوس فيصرعه في قتالٍ نشب على غرَّةٍ. وأقبل بعدها إلى طيبة، وهناك حلَّ لغز أبو الهول [لغز أبو الهول في أشهر صيغه هو الآتي: من ذا الذي إذا طلع النهار سار على أربع، فإن انتصف فعلى اثنتين، فإن ضرب إلى المغيب فعلى ثلاث؟ والجواب هو: الإنسان - الذي يستند إلى العصا في شيخوخته.] الذي كان يعترض الطريق إلى المدينة فنصَّبه الطيبيون ملكًا عليهم عرفانًا منهم بجميل صنعه، وأهدوا إليه يد يوكاستا. وظل أوديب يحكم دهرًا آمنًا معززًا، وأعقبت له أمه المجهولة منه ولدين وابنتين، إلى أن نزل وباءٌ فكان سببًا في أن يذهب الطيبيون في سؤال العرافة من جديد. وهنا تبدأ مأساة سوفوكليس: يعود الرسل بهذا البلاغ: ينقطع الوباء إذا ارتحل قاتل لايوس عن الديار. ولكن بأي أرض هو؟ 'أين نجد هذا الأثر الخفي لجريمة غابرة؟' (السطر 109). ولا تقوم المعالجة المسرحية في شيء آخر سوى الإفضاء - إفضاء تتزايد الإثارة في سياقه رويدًا رويدًا ويتم بعد تعويق ماهر، حتى لتجوز مقارنته بسير التحليل النفسي - بأن أوديب نفسه هو قاتل لايوس وأنه أيضًا ولده، منه ومن يوكاستا. ويرتاع أوديب لهول ما أتى غير عالم، فيفقأ عينيه ويهجر وطنه. وهكذا تصدق النبوءة». انظر: سيجموند فرويد، **تفسير الأحلام**، ترجمه مصطفى صفوان؛ راجعه مصطفى زيور، المؤلفات الأساسية في التحليل النفسي بإشراف مصطفى زيور (القاهرة: دار المعارف، 1994)، ص 277-278.

وفقًا لتأويل فرويد، تُعبِّر أسطورة أوديب عمَّا هو سابق على خبرتنا: عقدة أوديب (كما هو واضح، اسم العقدة مقتبس من الأسطورة التي يقوم بطلها بقتل أبيه وبالزواج من أمه). ويبيِّن التأويل الفرويدي أن قدرة هذه الأسطورة على إثارة مشاعرنا، نحن البشر، بشدَّة - بما في ذلك مشاعر القراء أو المشاهدين المعاصرين - تأتي من كونها تحقِّق إحدى أمنيات طفولتنا، والمتمثِّلة في قتل الأب والزواج من الأم، وهو ما فعله أوديب في هذه الأسطورة. ويرفض فرويد تأويل الأسطورة بأنها صراع بين القدر أو مشيئة الآلهة ومحاولة الإنسان مقاومة هذا القدر أو هذه المشيئة. فإذا كان هناك قدَر - في رأي فرويد - فهو القدَر الذي يجعلنا، في البداية، نوجِّه رغباتنا الجنسية نحو الأم، وندخل في حالة عداوة مع الأب، بسبب الغيرة منه والرغبة في الحلول محلَّه. فنحن نتأثر بهذه الأسطورة، لأن مصير أوديب هو المصير الذي تجنبناه، بفضل أو بسبب الكبت الذي تعرَّضت له توجُّهاتنا الجنسية الأولية. ولهذا نشعر بالخوف أو الذعر أو الانقباض عندما نرى المكبوت معلَنًا ومعروضًا. وفي المقابل، يرى التأويل الثاني الذي قدَّمه سوفوكل أن أسطورة أوديب تعبِّر عن دراما الحقيقة. ووفقًا لهذا التأويل، ما هو أساس في هذه الأسطورة ليس غِشْيان المحارم ولا قتل الأب، وإنما سعي الذات إلى أن تعي ذاتها وتتعرَّف إليها. وفي هذه التراجيديا الثانية: «يدخل أوديب في إثميةٍ ثانية، في إثمية راشدة، تعبِّر عن نفسها في غطرسة البطل وغضبه؛ ويلعنه، في بداية المسرحية، الإنسان المجهول المسؤول عن الطاعون، استبعد أوديب إمكانية أن يكون هذا الإنسان هو نفسه. فكلُّ الدراما تكمن في مقاومة هذا الزعم وفي هزيمته. ولهذا السبب، ينبغي لأوديب أن يتحطَّم في كبريائه بالعذاب، وما عاد هذا الغرور رغبة الطفل الآثمَّة، وإنما كبرياء المَلِك؛ والتراجيديا ليست تراجيديا أوديب الطفل، بل أوديب الملك. [...] فما عادت خطيئته إذن في مجال الليبيدو، بل في مجال وعي الذات لذاتها؛ أنه غضب الإنسان بوصفه قوة اللاحقيقة. وهكذا يصبح أوديب آثمًا بواسطة طموحه إلى أن يبرِّئ نفسه من إثم جريمة ليس مسؤولًا عنها في الواقع، بالمعنى الأخلاقي للكلمة»[30].

انطلاقًا من هاتين القراءتين أو هذين التأويلين، نجد أنفسنا أمام ضربين من

(30) Ricœur, *De l'interprétation*, p. 538-539. (ريكور، في التفسير، ص 428).

التراجيديا؛ فتأويل فرويد يقوم بالتشديد على تراجيديا قتل الأب وسفاح القربى أو غشيان المحارم، مع ردِّ التراجيديا الثانية (تراجيديا الحقيقة) المتعلِّقة بالصراع بين القدر والحرِّية إلى مجرَّد إعداد ثانوي أو هامشي للتراجيديا الأولى. وفي المقابل، يرى التأويل الثاني أن ما هو منشود بشكل أساس، في هذه الأسطورة، هو تراجيديا الحقيقة أو وعي الذات لذاتها. ويرى ريكور أن هذين التأويلين لا يُقصي أحدهما الآخر بالضرورة، كما قد يبدو أول وهلة، ويذهب إلى حدِّ القول إن كل تأويل متضمَّنٌ في الآخر، ويمكننا، بل ينبغي لنا، أن نأخذهما ونفكر فيهما معًا، بطريقة تكاملية. ويأتي إمكان الجمع بين هذين التأويلين وإقامة التكامل بينهما من كون الرمز الأوديبي رمزًا متضافر العناصر ومتعدِّد المعاني بامتياز. وعلى هذا الأساس، سعى ريكور إلى «صهر القراءتين في وحدة الرمز نفسها وقدرته على التقنُّع ورفع القناع»[31].

يشير ريكور إلى أن القراءة الفرويدية لأسطورة أوديب تتيح هي نفسها مجالًا للقراءة الثانية، حيث يمكننا تجاوز انقسام هاتين القراءتين إلى قطبين متنافرين. ففرويد نفسه قال بوجود تشابهٍ بين إعداد مسرحية أوديب - التي تزداد الإثارة فيها تدريجيًا - وسيرورة ممارسة التحليل النفسي. وهذا ما يذكِّرنا بالتشابه أو التماثل الذي بيّنه ريكور بين التحليل النفسي - بوصفه عملًا علاجيًا - والسيرورة الهيغلية لازدواج وعي الذات لذاتها. ففي كلتا الحالتين، يوجد صراع أو نضال مشابه من أجل الحصول على الاعتراف. وانطلاقًا من هذا التشابه بين العمل العلاجي للتحليل النفسي من جهة، والإعداد المسرحي لأسطورة أوديب وجدل الاعتراف بين السيد والعبد عند هيغل من جهة أخرى، رأى ريكور أن «التأويل التحليلي - من حيث كونه، هو نفسه، نضالًا من أجل الاعتراف وبالتالي نضالًا من أجل الحقيقة وحركة وعي الذات - يمثِّل الدراما الأخرى، دراما الغضب واللاحقيقة»[32]. وفرويد نفسه لم يكن بعيدًا عن الاعتراف الضمني بأن تراجيديا الحقيقة تشكِّل جزءًا أساسًا من مضمون الأسطورة الأوديبية؛ فأوديب كان قبْل اكتشاف خطيئته يتمتَّع باحترام وتقدير جميع من حوله، لكن بعد اكتشافها، أصبح شقاؤه يفوق شقاء الآخرين وتعاستهم، بعد أن كان يفوقهم مكانة واقتدارًا. وهذا التقابل بين

(31) Ricœur, *De l'interprétation*, p. 540. (ريكور، في التفسير، ص 429).

(32) المصدر نفسه.

حالي أوديب قبل اكتشاف خطيئته وبعده هو، كما يقول فرويد نفسه، «تحذير يصيبنا ويصيب كبرياءنا، نحن الذين صرنا - في اعتقادنا - على هذه الدرجة من الحكمة ومن القوة، منذ أن شّيعنا سني الطفولة»[33]. ويرى ريكور في هذا التحذير أو الإنذار تلخيصًا لدراما الحقيقة المرتبطة بسيرورة وعي الذات لذاتها وتعرُّفها إليها. وعلى الرغم من أن قراءة فرويد تتضمَّن هذا الإنذار أو التحذير، فإنها قلَّلت من أهميته، معتبرةً إياه مجرَّد انبعاث لرغبات الطفولة التي قُمعت. ولهذا السبب، نستطيع اعتبار القراءة الثانية مكمِّلة للقراءة الأولى، لا مجرَّد قراءة متعارضة معها أو مناقضة لها.

هذا التحليل للتحديد المتضافر العناصر والمتعدد المعاني ومؤسِّس التركيب الجدلي للرمز الأوديبي سمح لريكور بالتأكيد أن هذا التركيب الجدلي موجود في كل رمز حقيقي أو أصيل، وفي كلِّ تصعيد لرغباتنا، وفي الموضوعات الثقافية كلها المتعلِّقة بهذا التصعيد. وإذا استعدنا دراسة ريكور المعيارية للرموز (La Critériologie du symbole) في رمزية الشر، وهي التي أفضت إلى التمييز بين ثلاثة أشكال أو مستويات مختلفة من الرموز: كونية وحلمية وشعرية، يمكن القول إن هذه الأشكال تمثِّل ثلاثة أبعاد محايثة لكلِّ رمز، بقدر كونها تشير إلى ثلاثة مستويات أو أشكال للرموز. فالحديث عن ثلاثة مستويات يهدف إلى التمييز بين ثلاثة أنواع مختلفة من الرموز، في حين أن الحديث عن ثلاثة أبعاد يشدِّد على حضورها جميعها في كلِّ رمز حقيقي (Authentique). ولهذا استدعى ريكور - في كتابه عن فرويد - هذه الدراسة المعيارية للرموز، وتحدَّث عن سلَّم رمزي واحد، هو سلَّم التصعيد الذي يجمع هذا بين أبعاد الرمز الثلاثة هذه، بحيث يكون الطرفان أو القطبان المتقابلان في هذا السلَّم هما: البُعد الحلمي المتعلِّق بالرموز التي ينتجها النائم، والبُعد الشعري المتعلِّق بالإبداع الفني والثقافي عمومًا. ويمثِّل هذان القطبان معًا التحديد المتضافر العناصر للرمز أو الوظيفة الرمزية التي تقوم على التوافق أو التناغم بين التقنُّع ورفع القناع، بين الاحتجاب والظهور أو الإظهار.

بوضع الحلمي والشعري في سلَّم رمزي واحد، سعى ريكور إلى إظهار وجود وحدة وظيفية واختلاف كبير، في الوقت نفسه، بين الحلم بوصفه «نتاجًا

(33) فرويد، تفسير الأحلام، ص 279.

عابرًا وعقيمًا للياليِنا»، والعمل الفني بوصفه «إبداعًا دائمًا وخالدًا لنُهُرنا». وتأتي هذه الوحدة الوظيفية بين هذين القطبين من كونهما «تعبيرين نفسيين من طبيعة واحدة. إن الهيولي نفسه، أو المادة نفسها للرغبة، هو ما يؤمّن وحدتهما، ولكن ارتقاء وجوه الفكر هو الذي يُحدِث ما يسمِّيه فرويد 'تحول الهدف'، 'انزياح الهدف'، 'تصعيدًا'»[34]. ويعترف ريكور بأن الوحدة الوظيفية العميقة للحلم والإبداع الفني والثقافي عمومًا مفسَّرة جيدًا من خلال الاقتصاد الفرويدي الذي يشدِّد على أن «كلَّ إبداع ينتمي إلى الوظيفة الاقتصادية نفسها، ينفِّذ بديل الإشباع نفسه الموجود في تكوينات التسوية للحلم والعصاب»[35]. لكن ما يفلت من قبضة التفسير الاقتصادي الفرويدي هو الاختلاف الكيفي بين الحلم والإبداع. ولهذا السبب، بقيت مسألة التصعيد غير محلولة في التحليل النفسي الفرويدي.

يشير ريكور، مع تأكيده كما فرويد الوحدة الوظيفية لرموز الحلم والإبداع الفني، إلى أن التحديد المتضافر العناصر يميّز الرمز الحلمي بقدر تمييزه الرموز الشعرية؛ لأن التقنُّع ورفع القناع ممارَس في كليهما بشكل مشترك ومترابطٍ. لكن ريكور يؤكد، على العكس من فرويد، الاختلاف الكيفي الكبير بين الحلم ورموزه من جهة، والإبداع الفني ورموزه من جهة أخرى. ويكمن الاختلاف، بين هذين القطبين، في كون التقنُّع هو السائد والمهيمن بالنسبة إلى رفع القناع، في الحلم ورموزه، في حين أن رفع القناع هو السائد والمهيمن بالنسبة إلى التقنُّع في الأعمال الثقافية والفنية والأدبية، ورموزها الموصوفة بالشعرية عمومًا. وترجع هيمنة التقنُّع في الحلم إلى سمته النكوصية أو الأركيولوجية، في حين أن هيمنة رفع القناع، في حالة الرموز الشعرية والإبداع الفني تجعل العمل الفني رمزًا تيليولوجيًا وتقدُّميًا بامتياز. وانطلاقًا من ذلك، يمكن القول إن الوحدة الوظيفية للتقنُّع ورفع القناع في الرمز تمثِّل الجدل بين النكوص والتقدُّم وتجسّده، والجدل بين السمة النكوصية لإنتاج الحلم أو للرموز الحلمية، والسمة التقدُّمية لإبداع العمل الفني أو للرموز الشعرية، «[...] لأن السيطرة في الحلم هي للتقنُّع على كشف القناع، إنما ينظر الحلم بالحري إلى الوراء، إلى الماضي، إلى الطفولة. ولأن السيطرة، في العمل الفني، هي لكشف القناع، إنما يكون العمل الفني رمزًا مستقبليًا لتأليف المستقبلي

(34) Ricœur, *De l'interprétation*, p. 543. (ريكور، في التفسير، ص 432).

(35) المصدر نفسه ص 542، ص 431 بالطبعة العربية.

ولمستقبل الإنسان، وليس فقط عَرَضًا نكوصيًا لصراعاته غير المحلولة. [...] وإذ نتوصل على هذا النحو إلى وحدة الرمز القصدية، فإننا تجاوزنا ما بقي من مسافة بين النكوص والترقِّي. فالنكوص والترقي يمثِّلان، من الآن فصاعدًا، سيرورتين متقابلتين تمَّ اقتطاعهما بواسطة لفظين مجرَّدين من سلَّم وحيد للترميز، يشيران فيه إلى الحدَّين الأقصيين»[36].

هكذا، يُظهر ريكور أن هذه البنية الجدلية للتصعيد تتطابق مع بنية شبيهة للموضوع الثقافي الذي تنتجه. ولهذا أعار ريكور اهتمامًا كبيرًا للمجال الثالث من المعنى والمشاعر المرتبطة به: مجال القيمة أو الثقافة. وفي المجال الثقافي بالمعنى الدقيق للكلمة، لا يرتبط تأسيس الذات بالمِلكية الاقتصادية للأشياء، ولا بالسلطة السياسية في المؤسَّسات، وإنما يرتبط برؤية عالم الآخر المعروض في الأوابد والأعمال القانونية والفنية والأدبية والفلسفية. فتأسيس الذات لا يُستنفَد في علاقة الإنسان بموضوعية اقتصادية أو ثقافية، بل يتمُّ عن طريق التلقِّي التأويلي لآراء الآخر وأحكامه وتقويماته. وتمثِّل هذه الآراءُ والأحكام والتقويمات تعبيرات موضوعية عن الحياة، وهي موضوعية بقدر عرضها وظهورها في الأعمال الفنية والأدبية والفلسفية، والأوابد والروائع الثقافية. وفي تأكيده الأهمية الكبيرة التي تشغلها الموضوعات والمواد الثقافية في تأسيس الذات، يكتب ريكور: «عبْر هذه الأعمال، وبتوسُّط هذه الأوابد، إنما يتكون ضرب من 'كرامة' الإنسان واعتبار الذات. وعلى هذا المستوى الأخير، يمكن للإنسان أن يغترب، وينحطَّ، ويتحول إلى هزأة، ويتلاشى»[37].

تزوِّدنا الموضوعات الثقافية، عبر تأويلها وفهمها، بإمكان تأويل ذواتنا وفهمها، بما يساهم في تأسيس هذه الذوات نفسها. ويؤكِّد ريكور عدم إمكان ردِّ أو اختزال فهم هذه المواد والموضوعات الثقافية وتأويلها إلى الرؤية الاقتصادية الفرويدية للثقافة. ومن دون إنكار أحقية التأويل الفرويدي للثقافة ومشروعيته، شدَّد ريكور على وجوب إكمال هذا التأويل الاقتصادي الأركيولوجي بتأويل تيليولوجي، على غرار فينومينولوجيا الروح عند هيغل. ولهذا عرَّف ريكور ظاهرة

---

(36) Ricœur, *De l'interprétation*, p. 544. (ريكور، في التفسير، ص 432-433).

(37) المصدر نفسه ص 532، وص 423 بالطبعة العربية.

الثقافة بأنها «الوسط الموضوعي الذي يترسَّب فيه المشروع الكبير للتصعيد مع تكافئه المزدوج للتقنُّع ورفع القناع»[38]، وأن التحديد المتضافر العناصر والمحايث للرمز الثقافي (الأوابد والأعمال الفنية والأدبية... إلخ)، هو الذي يسمح بمَفْصَلة تأويل أركيولوجي اقتصادي للثقافة - على النمط الفرويدي - مع تأويل تيليولوجي، على غرار فينومينولوجيا الروح عند هيغل. ويعتبر ريكور أن مصطلح التربية (L'Éducation) تعبير مرادف لمصطلح الثقافة (La Culture). وفي كلا المصطلحين، يوجد جدل بين طبيعتنا البدئية العتيقة والارتقاء المستقبلي لوعينا لذاتنا، ويُفضي هذا الجدل إلى بناء طبيعة جديدة، إلى بناء طبيعة ثانية تُعتبر تجاوزًا للطبيعة البدئية، وتكييفًا وتجديدًا وتعديلًا لها، في الوقت نفسه؛ ففي الثقافة والتربية، يتحقَّق الجدل بين التقنُّع والنكوص ويتجسَّد من جهة، ورفع القناع والترقي من جهة أخرى. ويسمح هذا التحديد المتضافر العناصر، أو هذا التركيب الجدلي للموضوع الثقافي، بتأسيس جدل منهجي بين الهيرمينوطيقات الأشد تعارضًا: الهيرمينوطيقا التيليولوجية والهيرمينوطيقا الأركيولوجية. ويُبين تحليل ريكور لأسطورة أوديب الملك - المأخوذة بوصفها أنموذجًا موضِّحًا - الوحدة العميقة بين هاتين الهيرمينوطيقتين: النكوصية والتقدُّمية. لكن السؤال الواجب طرحه، في هذا السياق، هو: هل يمكن تحقيق هذه المصالحة النسبية أو الوحدة العميقة، بين هاتين الهيرمينوطيقتَّين المتقابلتين عندما يتعلَّق الأمر بمجالات ثقافية أخرى، غير المجال الجمالي أو الأدبي (مجال الرموز الدِّينية مثلًا)؟ ويأتي إلحاح مثل هذا السؤال من إقرار ريكور نفسه بأنه انتقى بعناية مثال أوديب المنتمي إلى المجال الجمالي، وتجنَّب موقتًا المجال الدِّيني، لاعتقاده أن التأويل الفرويدي في المجال الجمالي أقل اختزالية من التأويل الفرويدي للرموز الدِّينية. بكلمات أخرى، ثمة صعوبة أكبر في مَفْصَلة تأويلات الهيرمينوطيقتين (الأركيولوجية والتيليولوجية) وإظهار وحدتهما العميقة، في المجال الدِّيني، مقارنةً بالمجال الجمالي. وعلى الرغم من هذه الصعوبة الأكبر، لم يحاول ريكور التهرُّب من محاولة التوفيق بين هاتين الهيرمينوطيقتين المتعارضتين في مجال الرمزية الدِّينية. على العكس من ذلك تمامًا، فالسعي إلى القيام بهذه المحاولة هو أحد الأسباب الرئيسة التي دفعت

---

(38) Ricœur, *De l'interprétation*, p. 546. (ريكور، في التفسير، ص 434).

ريكور إلى دراسة التحليل النفسي الفرويدي[39]، الأمر الذي أفضى لاحقًا إلى ظهور كتابه الضخم عن فرويد، وعدد كبير من المقالات التي جُمعت لاحقًا في كتاب صراع التأويلات...[40].

3- الدِّين كظاهرة ثقافية والصراع الهيرمينوطيقي

لنعُد إلى الافتراضات المسبقة الثلاثة لفينومينولوجيا الدِّين، بوصفها هيرمينوطيقا الإيمان أو إعادة البناء. أول هذه الافتراضات هو، كما شرحنا آنفًا[41]، الانشغال بالموضوع على نحو يأخذ شكل التأويل «الموضوعي» للرموز والظواهر الدِّينية. وثانيها هو الانشغال بامتلاء الرموز، ويشكِّل هذا الامتلاء حقيقتها بالمعنى الفينومينولوجي - لا الوضعي - لمفهوم الحقيقة. وثالثها الحمولة الأُنطولوجية لرموز المقدَّس وتذكُّر هذا المقدَّس. وبيّن ريكور أن في مقابل هذه الافتراضات المسبقة ثلاث فرضيات لعمل التحليل النفسي الفرويدي - المنظور إليه كهيرمينوطيقا للارتياب والتدمير - بخصوص الظواهر الدِّينية. وتتعارض فرضيات العمل هذه بقوة ووضوح مع الافتراضات المسبقة لفينومينولوجيا الدِّين.

أمّا التعارض الأول، فنجد أن في مقابل التأويل الموضوعي في فينومينولوجيا الدِّين، ثمة تأويل وظيفي في التحليل النفسي يعمل على إظهار الدِّين بوصفه ظاهرة ثقافية. وتُفسَّر هذه الظاهرة، من وجهة نظر اقتصادية (اقتصاد الدوافع) تقتضي وجوب تفسير الدِّين - مثل جميع الظواهر الثقافية - انطلاقًا من «التوازن بين ضروب التخلي وضروب الإشباع، مهما كانت هذه الأخيرة: فعلية أو مؤجَّلة أو مستبدلة، أو خيالية»[42]. ويرى التفسير الوظيفي الاقتصادي أن وظيفة الثقافة أو

---

(39) انظر: ريكور، في التفسير، ص 289.

(40) انظر خصوصًا: «التحليل النفسي وحركة الثقافة المعاصرة،» ص 160-194، و«هيرمينوطيقا الرموز وفكر فلسفي»، ص 338-389.

(41) انظر: الفصل الثاني من هذا الكتاب، «أولًا: التحليل النفسي الفرويدي وهيرمينوطيقا التدمير».

(42) Paul Ricœur: «Herméneutique des symboles et réflexion philosophique (II),» dans: *Le Conflit*, p. 316. (ريكور، صراع التأويلات، ص 375).

الحضارة[43] أو مهمتها تكمن في أمرين أساسين: المنع أو التحريم، والحماية أو الوقاية. فمن جهة أولى، يتضمَّن الدِّين «تحريم الرغبات الجنسية أو العدوانية غير المتوافقة مع نظام اجتماعي»[44]، ومن جهة أخرى، تكمن مهمة الثقافة أو وظيفتها في حماية الإنسان من ضعفه الطبيعي أمام القوى الساحقة للطبيعة. ويرتبط الدِّين - بوصفه ظاهرة ثقافية - بشكل رئيس، بهذه المهمة الثانية للثقافة. وتنقسم هذه المهمة إلى ثلاث وظائف: «التقليل من عبء التضحيات الغريزية المفروضة على الناس؛ المصالحة بين الأفراد والتخلِّيات التي لا مفرَّ منها؛ تقديم تعويضات مُرْضية لهم على هذه التضحيات»[45]. وتُظهر هذه الوظائف الثلاث التوازن بين التخلي من جانبٍ، والتعويض والإشباع من جانب آخر.

يَظهر التعارض الثاني بين هيرمينوطيقا التدمير - الممثَّلة في التحليل النفسي الفرويدي - وهيرمينوطيقا الإيمان أو إعادة البناء - الممثَّلة في فينومينولوجيا الدِّين - في الاختلاف الجذري بين نظرية «الوهم» الفرويدية ونظرية الفينومينولوجيا في «الحقيقة»؛ فالدِّين، وفقًا لوجهة النظر الاقتصادية الوظيفية، هو مجرَّد «وهم»[46] يُفيد في إرضاء الإنسان ويساعده في تحمُّل قسوة الحياة المتجسِّدة أو المتمثِّلة في معاناة الإنسان وضعفه في مواجهة سطوة الطبيعة (المرض والموت مثلًا)، وفي التبعية للمجتمع ولثالوث الأنا الأعلى والهو والواقع. فضلًا عن ذلك، تتطلَّب

---

(43) يستخدم فرويد مصطلحي «الثقافة» و«الحضارة» بمعنى واحد، وهو يقول: «أزدري أصلًا كلَّ محاولة للتفريق بينهما». انظر: سيغموند فرويد، مستقبل وهم، ترجمة جورج طرابيشي (بيروت: دار الطليعة، 1974)، ص 8. وفي المكان نفسه، يعرِّف فرويد الثقافة أو الحضارة، بقوله: «أقصد بها [الثقافة] كلَّ ما أمكن للحياة البشرية أن ترتفع عن طريقه فوق الشروط الحيوانية وأن تتميز به عن حياة البهائم [...]». وفي كتاب قلق في الحضارة، يشير مصطلح الحضارة إلى «جملة الصنائع والتنظيمات التي يبعدنا تأسيسها عن حالة أسلافنا البهيمية والتي تفيد في غرضين: حماية الإنسان من الطبيعة، وتنظيم علاقات الناس في ما بينهم». انظر: سيغموند فرويد، قلق في الحضارة، ترجمة جورج طرابيشي (بيروت: دار الطليعة، 1977)، ص 41.

(44) Ricœur, *De l'interprétation*, p. 262. (ريكور، في التفسير، ص 211).

(45) المصدر نفسه ص 263، ص 210 بالطبعة العربية.

(46) الوهم - عند فرويد - هو كلُّ اعتقاد مشتقٌّ من الرغبة، أو ناتج منها، من دون أن يجد في الواقع تأكيدًا له. ويقول فرويد، في هذا الصدد: «نسمي توهُّمًا كلَّ اعتقاد تكون الغلبة في حوافزه ومعللاته لتحقيق رغبة من الرغبات، ونحن لا نقيم اعتبارًا في ذلك لعلاقات هذا الاعتقاد بالواقع، تمامًا كما أن التوهُّم عينه ينكص عن أن يجد في الواقع تأكيدًا له». انظر: فرويد، مستقبل وهم، ص 43.

الثقافة أو الحضارة تخلّي الإنسان عن بعض الرغبات والغرائز الإنسانية، وهذا هو أحد الأسباب التي تزيد الحياة صعوبة وتجعلها أكثر شقاء. وتنبثق الحاجة إلى المواساة والتعزية من هذا الاضطرار إلى التخلي عن بعض الرغبات. والدِّين، بوصفه وهمًا، هو الذي يُشبِع، بشكل رئيس، هذه الحاجة. ويشرح ريكور وظيفة الوهم، وفقًا للتحليل النفسي الفرويدي، فيكتب: «الدِّين هو هذه الأداة الأخرى التي تستخدمها الحضارة عندما يفشل الكفاح ضدَّ الطبيعة؛ ويبتكر الدِّين حينئذ الآلهة لطرد الخوف، ولمصالحة الإنسان مع قسوة القدر، وللتعويض عن 'العسر' الذي تجعله غريزة الموت مستعصيًا»(47).

يكمن التعارض الثالث بين فينومينولوجيا الدِّين والتحليل النفسي الفرويدي في الاختلاف بين «تذكُّر المقدَّس» في فينومينولوجيا الدِّين – التي تؤكِّد الحمولة الأنطولوجية للرموز والتمثيلات الدِّينية – و«تذكُّر أو عودة المكبوت» في شكل أوهام، في التحليل النفسي الفرويدي. وتُظهر هذه النقطة تمَفْصُل التفسير الموقعي – الاقتصادي مع التفسير التكويني، في التحليل النفسي الفرويدي. فإذا كانت التمثيلات الدِّينية مجرَّد «أوهام»، وفقًا لوجهة النظر الاقتصادية، فلا يمكن أن تُفهم إلّا من خلال معرفة تكوينها وأصلها. ويأتي هذا التمَفْصُل أيضًا من ارتباط التعزية – التي تشكِّل الوظيفة الاقتصادية الرئيسة للدِّين، بوصفه ظاهرة ثقافية – بصورة الأب البدئي، حيث إن كلَّ تعزية تمثِّل تكرارًا واستعادة لهذا الأب الذي يجري لاحقًا خلق الإله أو الآلهة على صورته؛ فوفقًا لهذا التفسير التكويني، «الدِّين – كما نعرفه اليوم – انبعاث على شكل استيهام للصور المنسية من ماضي الإنسانية وماضي الفرد. ويمكن مقارنة هذه العودة للمنسي، على شكل استيهام ديني، بعودة المكبوت في العصاب الوسواسي»(48).

بعد توضيح الخطوط العامة للاختلاف بين الافتراضات المسبقة الثلاثة لهيرمينوطيقا الإيمان وإعادة البناء، وفرضيات عمل التحليل النفسي الفرويدي – بوصفه هيرمينوطيقا الارتياب والتدمير – بخصوص الظواهر الدِّينية، سنقوم – في القسم الآتي – بعرض الوساطة التي قام بها ريكور بين هاتين الهيرمينوطيقيتين.

---

(47) Ricœur, «Herméneutique des symboles,» p. 317. (ريكور، صراع التأويلات، ص 376-377).

(48) المصدر نفسه ص 318، ص 377 بالطبعة العربية.

4- الوساطة الريكورية بين التأويلين الأركيولوجي والتيليولوجي للظواهر الدِّينية

على الرغم من أن الهدف الأبعد للوساطة بين الهيرمينوطيقات المتعارضة يكمن أساسًا في إظهار تكامل هذه الهيرمينوطيقات، من جهة، والشرعية النسبية والمحدودة لكلٍّ منها، من جهة أخرى، فإن ريكور لم يحاول مطلقًا أن يخفي هذه التعارضات - التي تبدو جذرية - أو يقلِّل من حجمها أو أهميتها. على العكس من ذلك تمامًا، فبتأكيده الاختلاف الكبير بين الافتراضات المسبقة الرئيسة لفينومينولوجيا الدِّين وفرضيات العمل للتحليل النفسي الفرويدي للدِّين، وبرفضه وضع هاتين المقاربتين للدِّين جنبًا إلى جنب من دون أي علاقة جدلية بينهما، حاول ريكور إظهار إمكان مَفْصَلة هاتين المقاربتين والأخذ بهما معًا بطريقة تكاملية. ولتوضيح هذا التكامل، عمل على تناول ثلاث مشكلات تتصل بالمقاربة الفرويدية للظواهر الدِّينية: الأساس الدافعي للدين؛ التمثيلات الدِّينية بوصفها مجرَّد استيهامات وعودة للمكبوت؛ العلاقة بين الإيمان والكلام أو اللغة. ولا يهدف تناول هذه المشكلات أو الإشكاليات إلى التشكيك في أهلية أو كفاءة التحليل النفسي للظواهر الثقافية عمومًا، وللظاهرة الدِّينية خصوصًا؛ إذ شدَّد ريكور مرارًا، في هذا الخصوص، على ثلاث نقاط رئيسة: «أولًا - تمتد كفاءة التحليل النفسي إلى الواقع الإنساني بمجمله؛ ثانيًا - تتضمن هذه الكفاءة أيضًا القدرة على تناول الدِّين بوصفه ظاهرة ثقافية؛ ثالثًا - إن التحليل النفسي، بوصفه كذلك، محارِب للأوثان بالضرورة»[49]. على هذا الأساس، حاول ريكور - من خلال تناوله المشكلات الثلاث المتعلِّقة بالمقاربة الفرويدية للظواهر الدِّينية - إظهار مشروعية التأويل الفرويدي لهذه الظواهر، وإظهار حدود هذه المشروعية في الوقت نفسه. وتُظهر هذه الحدود إمكان وضرورة تأويل الظواهر الدِّينية بطريقة

---

(49) Paul Ricœur, «Psychanalyse et valeurs morales,» dans: *Écrits et conférences 1: Autour de la psychanalyse*, Textes rassemblés et préparés par Catherine Goldenstein et Jean-Louis Schlegel; avec le concours de Mireille Delbraccio; présentation par Jean-Louis Schlegel; postface par Vinicio Busacchi, La Couleur des idées (Paris: Éd. du Seuil, 2008), p. 207.

نُشرت هذه المقالة في الأصل بالإنكليزية تحت عنوان: «Psychiatry and Moral Values», in: *The Foundations of Psychiatry*, Edited by Par Silvano Arieti, 2nd ed., American Handbook of Psychiatry; v. 1 (New York: Basic Books, 1974), pp. 976-990.

أخرى وضرورة هذا التأويل، وإمكان مَفْصَلة كلّ تأويل مع التأويلات الأخرى وضرورة هذه المَفْصَلة.

5- الأساس الدافعي للدِّين والنشوء المتوالي للعاطفة الدِّينية

اختزل فرويد مصادر الدِّين أو منابعه إلى الخوف والرغبة. ويرتبط هذا الاختزال بالتماثل، أو بالأحرى بالمماثلة التي قام بها فرويد بين الدِّين والعصاب، وبين الممارسات الدِّينية والأفعال التسلطية أو الوسواسية. وانطلاقًا من هذه المماثلة، يرى فرويد أن في إمكاننا «أن نتصور العصاب الوسواسي على أنه نظير مرَضي لتشكُّل الأديان، وأن نصِف العصاب بأنه تدين فردي، والدِّين بأنه عصاب وسواسي عام»[50]. اعترف ريكور بقيمة هذه المماثلة بين الدِّين والعصاب، وأكّد، في المقابل، حدودها التي تأتي من أمرين: **أولهما** عجز التحليل النفسي عن تحديد معنى هذه المماثلة أو توضيحه؛ **وثانيهما** أن هذه المماثلة لا تعني أبدًا التوحيد بين الظاهرة الدِّينية والظاهرة العصابية المرَضية. تشير هذه المماثلة إلى وجود تشابه أو تماثل بين أسباب الظاهرتين (قسوة الحياة، معاناة الفرد مع الطبيعة ومع جسمه ومع المجتمع)، وردّات الفعل السريعة على كلٍّ منهما (الاحتفال الدِّيني والاحتفال العصابي)، وبين متطلَّباتهما (طلب التعزية في حالة العصاب، وطلب العناية الإلهية في حالة الدِّين) ونتائجهما (تكوين تسوية في حالة العصاب، وتخفيف الشعور بالإثم أو إزالته، والحصول على إشباع بديل في حالة الدِّين). وهكذا تُظهر هذه المماثلة وجود بعض التشابهات بين الظاهرتين فحسب، لكن لا يمكن لهذه المماثلة أو هذه التشابهات أن تُفضي إلى التوحيد بين هاتين الظاهرتين، بما يسمح بإضافة الظاهرة الدِّينية إلى الظاهرة العصابية أو العكس. ولا تسمح هذه المماثلة للتحليل النفسي بأن يقرِّر في ما إذا كان الدِّين مجرَّد ولادة للصنم، أو في ما إذا كان الطقس الدِّيني هو - أصلًا وأساسًا - طقسًا وسواسيًا، أو في ما إذا كان الإيمان الدِّيني مجرَّد طلب للتعزية وللحصول على إشباع بديل.

في تحليل نقدي للمقاربة الفرويدية للدِّين عمومًا، ولأساسه الدافعي

---

(50) سيغموند فرويد: «الأفعال التسلطية والشعائر الدينية،» في: إبليس في التحليل النفسي، ترجمة جورج طرابيشي (بيروت: دار الطليعة، 1980)، ص 59.

خصوصًا، أكد ريكور وجود منابع للدِّين ليست نكوصية أو عتيقة؛ ففي الدينامية الوجدانية للاعتقاد الدِّيني، يوجد ما يسمح لهذا الاعتقاد أن يتجاوز أصوله العتيقة الأركيولوجية. وفي استطاعة الدِّين أن يكون دينًا للحياة والحبِّ، لا أن يبقى أو أن يكون مجرَّد دين الخوف، كما يعتقد فرويد. وما يأخذه ريكور على فرويد بشكل خاص، في هذا الصدد، هو إصراره على القول إن الدِّين هو دائمًا تكرار لأصوله العتيقة الخاصة، من دون أن يكون ثمة تبرير تحليلي فعلي لهذا القول، ومن دون الأخذ في الحسبان النشوء المتوالي والتقدُّمي للمشاعر الدِّينية، والمرتبط بتحول الرغبة والخوف. إن إمكان نشوء العاطفة الدِّينية نشوءًا متواليًا هو ما سعى ريكور إلى تأكيده وإظهاره، من دون أن يُنكر أساسه الاقتصادي المتمثِّل في تحول الرغبة. ويرى ريكور أن فرويد مرَّ بمحاذاة فرضية إمكان النشوء المتوالي للمشاعر الدِّينية ووجود دين الحياة والحب، مرتين على الأقل، لكنَّه استبعده بسرعة، ومن دون تقديم تبرير معقول وكاف لهذا الاستبعاد؛ ففي حديث فرويد عن أسطورة قتل الأولاد للأب قتلًا بدائيًا، يتركَّز تحليله على مسألة قتل الأب وتكراره الرمزي في الوجبة الطوطمية، من دون أن يعطي أهمية كبيرة للمصالحة بين الأخوة، مع أن هذه المصالحة ذات أهمية كبيرة كونها تفضي إلى عقد ميثاق بين الأخوة على عدم حصول هذا القتل للأب أو لأحد الإخوة مرة أخرى. ويؤكد ريكور الأهمية الكبيرة والدلالة العميقة لهذا الميثاق، ويرى أن مصير الدِّين يمكن أن يكون مرتبطًا بهذا الميثاق أو بهذه المصالحة بين الأخوة، أكثر من ارتباطه بقتل الأب وبالتكرار الرمزي لهذا القتل في الوجبة الطوطمية.

كان فرويد قريبًا من فرضية النشوء المتوالي للمشاعر الدِّينية، ووجود دين الحياة والحبِّ مرة أخرى في كتابه موسى والتوحيد؛ إذ يمكن ربط الإله في الديانة المصرية القديمة، المرتبطة بعبادة «أتون»، بالنشوء المتوالي للمشاعر الدِّينية، بقدر ما تطرح هذه العبادة «لغز إله 'سياسي'، أقصد لغز إله يؤسِّس للميثاق الاجتماعي، ويرتفع بالنتيجة فوق قاع الرغبة والخشية، ويقيم علاقة أوثق بالمصالحة بين الأخوة، من علاقته بقتل الأب»[51].

يشير ريكور أخيرًا إلى إمكان النشوء المتوالي للمشاعر الدِّينية في النظرية

---

(51) Ricœur, *De l'interprétation*, pp. 558-589. (ريكور، في التفسير، ص 444).

الفرويدية الأخيرة بشأن الدوافع (الإيروس والثاناتوس). وما يُفلت من التحليل الفرويدي النقدي للدِّين هو الإيمان بوصفه رسالة حبٍّ مرتبطة بالإيروس ومشارِكة فيه. وهذا هو السبب الذي جعل فرويد يقصي أي إمكان لوجود دِين للحبِّ والحياة. شدد ريكور في حديثه عن الصلة بين النشوء المتوالي للمشاعر الدِّينية ومبدأ الإيروس على «إمكان أن يكون الإيمان مشارَكة في مصدر الإيروس، ولا يُعنى على هذا النحو بتعزية الطفل فينا، بل بقوة الحبِّ التي ينشد الإيمان أن يجعلها راشدة، في مواجهة الكره فينا وخارجنا - في مواجهة الموت»[52].

6- النشوء المتوالي للتمثيلات الدِّينية والسمة العتيقة للاستيهامات

ينبغي أن يكون النشوء المتوالي للمشاعر الدِّينية متوسِّطًا بنشوءٍ متوال للتمثيلات الدِّينية المترافقة معه. وعلى الرغم من إقصاء هذا النشوء الأخير في النظرية الفرويدية، فإن هذه النظرية نفسها تفسح مجالًا، مع ذلك، لمثل هذا النشوء المتوالي للتمثيلات الدِّينية. بكلمات أخرى، على الرغم من تأكيد فرويد الدائم للسمة العتيقة والتكرارية والترسبية للمتخيل وللاستيهام الدِّيني (استيهام القتل البدائي للأب)، فثمة - وفقًا لفرويد نفسه - ضروب غير عتيقة وغير ترسبية من المتخيل أو الاستيهام الدِّيني، أي إنها تحمل معنى جديدًا. ويتعلَّق اعتراف فرويد بوجود هذا النوع من الاستيهامات التي تحمل معنى جديدًا، بالاستيهام أو بالمتخيل الفني تحديدًا؛ فوفقًا لوجهة نظر فرويد نفسه، فإن هذه السمة غير العتيقة، والمرتبطة بالتصعيد ارتباطًا شديدًا، هي بالتحديد ما يجعل فهم الاستيهام الفني ووظيفة الفن، في إطار التحليل النفسي، أمرًا صعبًا.

على العكس من فرويد الذي حصر اهتمامه في السمة العتيقة والترسبية للاستيهامات، أكد ريكور ضرورة الاهتمام بالسمة التقدُّمية وبطابع الجدَّة الذي يمكن أن تتصف به الاستيهامات عمومًا، والاستيهامات الفنية خصوصًا. كما أنه شدَّد على ضرورة مَفْصَلة هاتين السمتين وإظهار ترابطهما وتكاملهما. راهن ريكور على إمكان إظهار هذا الترابط والتكامل، لا في الاستيهامات الفنية فحسب، وإنما في الاستيهام الدِّيني الرئيس أيضًا (استيهام قتل الأب البدائي). فإذا

---

(52) Ricœur, *De l'interprétation*, pp. 559. (ريكور، في التفسير، ص 445).

لم يكن الإله، وفقًا للتحليل النفسي الفرويدي، إلّا أبًا في صورة جديدة، فإنه ينبغي أن تتضمن هذه الصورة انبثاقًا لسمة العتق، وإبداعًا ثقافيًا تَظهر فيه، ومن خلاله، سمة الجِدَّة. ويجب أخذ هذين البُعدين في الحسبان في أي تأويل لهذا الاستيهام الدِّيني، بما في ذلك تأويل التحليل النفسي الفرويدي؛ لأن التمَفْصُل بين هذين البُعدين هو بالتحديد ما يسمح للدِّين بإنجاز مهمته المتمثِّلة في تقديم الحماية والتعزية والمصالحة. وللتشديد على أهمية مَفْصَلة هذين البُعدين، في الرمزية الدِّينية، يكتب ريكور: «[...] ما يكون قوة رمز ديني هو كونه استعادة ضرب من استيهام المشهد البدائي، المتحول إلى أداة كشف وسبر للأصول. وبهذه التمثيلات 'الكاشفة' يقول الإنسان تشييد إنسانيته»[53].

مما فعله ريكور تأكيده ضرورة عدم فصل الرمز عن الوظيفة الأسطورية - الشعرية التي يندرج فيها؛ فصورة الأب - التي تمثّل، وفقًا للتحليل النفسي الفرويدي، الأنموذج الأولي للإله - هي كصورة الأمّ في لوحة «جوكندا» لليوناردو دافنشي، مُنكَرَة ومتجاوَزة ومكرَّرة في الوقت نفسه. لكن، تبقى لصورة الأب خصوصية وتميز وغنى رمزي أكبر، مقارنةً بصورة الأم؛ لأن الأب لا يظهر بوصفه مولِّدًا مساويًا للأمّ فقط، وإنما يظهر، أيضًا وخصوصًا، بوصفه واهب الاسم وواهب القوانين. وبفضل هذا الغنى الرمزي للأب، «استطاع الرمز الأبوي أن يتَّحد برمز 'السيد' ورمز 'السماء'، بمعنى ضرب من رمزي المتعالي، المنسَّق والحكيم والعادل [...]»[54]؛ فصورة الأب هي - ككلِّ رمز ديني - رمز مترسِّب يمكن أن يخضع لتأويلين متكاملين: **الأول** يتناول الصورة بوصفها استيهامًا ينتمي إلى «عودة المكبوت»، **والثاني** يهدف بشكل رئيس إلى الكشف عن جدَّة المعنى الذي تحمله، بوصفها إبداعًا ثقافيًا. ويأتي تكامل هذين البعدين وهذين التأويلين (الأركيولوجي والتيليولوجي) للرمز الدِّيني، من تأسُّس الإبداع الرمزي الثقافي على قاعدة الانبثاق أو الانبعاث الحلمي للرموز. وعلى الرغم من الإمكان الدائم لإنكار الرمز ولتجاوزه - بوصفه استيهامًا - لا يمكن إلغاء سمة العتق لهذا الاستيهام بشكل كامل. وعلى هذا الأساس، يكتب ريكور: «من المؤكَّد أن كلَّ رمز من رموز المقدَّس هو أيضًا وفي الوقت نفسه انبعاث رمز طفولي وعتيق. ويبقى

---

(53) Ricœur, *De l'interprétation*, p. 563. (ريكور، في التفسير، ص 448).

(54) المصدر نفسه ص 566، وص 450 بالطبعة العربية.

هذان الجانبان من الرمز غير قابلين لفصل الواحد منهما عن الآخر؛ فالدلالات الرمزية، الأكثر قربًا من التأمل اللاهوتي والفلسفي، تُضاف دائمًا إلى بعضٍ من أثر أسطورة عتيقة. وهذا التحالف الوثيق بين العتق والنبوءة هو ما يصنع غنى الرمزية الدِّينية، ويصنع إبهامها أيضًا؛ فـ «الرمز يعطي للتفكير»، لكنَّه يولِّد الصنم أيضًا، ولهذا السبب يظلُّ نقد الصنم شرط غزو الرمز»[55].

7- اللغة والنشوء المزدوج المتوالي للمشاعر والتمثيلات الدِّينية

أدَّت دراسة ريكور لنشوء المشاعر والتمثيلات الدِّينية نشوءًا مزدوجًا ومتواليًا إلى طرح مسألة اللغة؛ لأن ارتقاء المعنى إنما يجري في داخلها. ورأى ريكور أن الرمز - بوصفه علامة لغوية - يشكِّل مسبقًا ضربًا من ضروب التأويل[56]، قبل أن يصبح، هو نفسه، موضوعًا لتأويلات متعدِّدة. وفي المقابل، نجد أن مفهوم اللغة في النظرية الفرويدية فقير جدًّا، ولا يفسح المجال للحديث عن ارتقاء المعنى ونشوئه المتوالي؛ لأن فرويد يعتبر أن معنى الكلمات يحيل إلى انبعاث الصور السمعية، وأن اللغة مجرَّد أثر (Trace) للإدراك. ورأى ريكور، في معارضته هذه النظرية الفرويدية عن اللغة، أن الأشياء المسموعة أشياء ينبغي أن تكون قد قيلت أولًا، وما يقال في الرموز، ومن خلالها، ليس مجرَّد آثار طللية عتيقة من الماضي. وإذا نظرنا إلى أساطير الأصل والنهاية - بوصفها مثالًا أنموذجيًا - نجد أن «الأشياء المقولة في هذه الأساطير هي بامتيازٍ عكس الآثار والبقايا؛ فهي تؤول استيهامات المشهد البدئي، من أجل أن تقول وضع الإنسان في المقدَّس»[57].

---

(55) Ricœur, *De l'interprétation*, pp. 566-567. (ريكور، في التفسير، ص 451).

(56) تجدر الإشارة هنا إلى أن ريكور وضع - في مؤلَّفه عن فرويد - تعريفه لمفهوم «التأويل» بين مفهومين، أحدهما واسع جدًّا، يرى - وفقًا لأرسطو - أن قول شيء عن شيء إنما هو التأويل بالمعنى الكامل والقوي للكلمة، والآخر ضيق جدًّا، يرى - وفقًا للهيرمينوطيقا الدِّينية القديمة - أن التأويل منهج خاص فقط بمقاربة النصوص، بشكل عام، وبمقاربة النصوص المقدَّسة، بشكل خاص. وعلى الرغم من ذلك، نجد أن ريكور يستخدم، في هذا السياق وبشكل ضمني، المفهوم الأرسطي للتأويل، والمرادف لفعل القول. ومع بداية السبعينيات، سيقترب المفهوم الريكوري للتأويل من المفهوم الضيق للتأويل. وسنتناول هذه النقطة بالتفصيل لاحقًا.

(57) المصدر نفسه ص 567، وص 452 بالطبعة العربية.

يمكن تفسير قصور النظرية الفرويدية للدِّين بعدم كفاية مفهومها للغة، من ناحية، وبمقاربتها المباشرة للاعتقاد الدِّيني - من دون الاهتمام بفهم أو تأويل الأعمال الثقافية التي تعبِّر عن هذا الاعتقاد وتؤثِّر فيه - من ناحية أخرى. وفي نقد لهذه المقاربة، دافع ريكور عن الأطروحة القائلة إن تأسيس تحليل نفسي للاعتقاد ينبغي أن يمرّ بالضرورة بفهم أو تأويل الأعمال الثقافية المرتبطة به. فالصيرورة المرتبطة بالاعتقاد الدِّيني هي جزء من «الصيرورة الشعور»، والتي تعني «أن ينسحب الإنسان خارج سمته العتيقة بفعل تعاقب وجوه تؤسِّسه وتكونه بوصفه إنسانًا»[58]؛ فبواسطة الأعمال والتعاليم الدِّينية عمومًا، والمكتوب منها خصوصًا، يشكِّل الإنسان المؤمن اعتقاده ويثقِّفه؛ ومن هنا تأتي ضرورة دراسة هذه الأعمال والوثائق دراسة معمَّقة ومفصَّلة، إذا أردنا تأسيس علم نفس للاعتقاد وللمعتقِد. وتفتقر مقاربة التحليل النفسي الفرويدي للدِّين إلى مثل هذه الدراسة، على الرغم من وجود بعض الشذرات المتفرقة في كتاب موسى والتوحيد مثلًا. لكن لا نستطيع القول إن هذا الكتاب - أو غيره من كتب فرويد - يتضمن بالفعل تحليلًا مفصَّلًا ومعمَّقًا للنصوص الدِّينية، أو بدايةً، على الأقل، لمثل هذا التحليل.

لتوضيح صيرورة الإنسان المؤمن والاعتقاد الدِّيني، عمل ريكور على توضيح ارتباط النشوء المتوالي للمشاعر الدِّينية باللغة، بواسطة موضوعين أو مبحثين أساسين: مبحث الإثمية[59] والتحريم، من جهة، ومبحث التعزية، من جهة أخرى. ويشكِّل هذان المبحثان - بالنسبة إلى فرويد نفسه، «بؤرتي الوعي الدِّيني، لأنه [فرويد] يضع الدِّين، بالتناوب، إلى جانب التحريم وإلى جانب التعزية»[60]؛ فبالنسبة إلى المبحث الأول، رأى ريكور أن ثمة نشوءًا متواليًا للشعور بالإثمية، وأن تطور هذا الشعور يتجاوز - على العكس ممّا يرى فرويد - عقدة أوديب وحلَّها. ويرتبط هذا النشوء برمزية غنية لا يمكن الإحاطة بمعانيها، من خلال اللجوء إلى

(58) Ricœur, *De l'interprétation*, p. 568. (ريكور، في التفسير).

(59) نتبنَّى ترجمة وجيه أسعد لمصطلح (Culpabilité) بـ «الإثمية» بدلًا من الترجمة الشائعة «الشعور بالذنب» أو «الشعور بالإثم»، لتمييز هذا المصطلح من مصطلح (Le Sentiment de culpapilité)، الذي نترجمه بـ «الإحساس (أو الشعور) بالذنب (أو بالإثمية)». ونحن تخلينا عن الترجمة الشائعة لأنها لا تسمح بالتمييز بين هذين المصطلحين الواردين في نصوص ريكور.

(60) المصدر نفسه ص 569، وص 453 بالطبعة العربية.

علم نفس مباشر، وإنما يتطلب ذلك بالضرورة مقاربة غير مباشرة تتمثَّل في فهم أو تأويل الأعمال اللغوية (المكتوبة أو الشفهية) المرتبطة بهذا الشعور[61]. واستأنف ريكور - في هذا الإطار - الدراسة التي قام بها في رمزية الشر، لفهم الشر والإثمية، ورأى أن النشوء المتوالي للشعور بالإثمية يتجاوز أصوله أو مصادره العتيقة، الطفولية والعصابية. ويحصل هذا التجاوز بشكل أساس من خلال ارتقاء الشعور بالإثمية وتجاوزه عتبتين رئيستين: عتبة الظُّلم وعتبة خطيئة البارّ (عتبة الشر المحايث للعدالة). فعبور العتبة الأولى يتضمَّن رفض الإضرار بالآخر، ليس بسبب التحريم الأصلي أو الاجتماعي، وإنما بسبب تقدير الإنسان بوصفه غاية لا وسيلة. فارتقاء أخلاق الإنسان يجعله يرفض الظلم، بعيدًا عن أي خشية من الانتقام أو خوف من القصاص. أمّا عبور العتبة الثانية، فيتمُّ عند اكتشاف محايثة الشر لكلِّ سلوك بشري، مهما ارتقت أشكاله؛ فالشرُّ - كما بيّن كانط - جذري؛ لأن الخير ليس مطلقًا. ويبيّن ارتقاء الوعي الأخلاقي وعبوره هاتين العتبتين ارتباط الشعور بالإثمية بالأنا، أكثر من ارتباطه بالهُو أو باللاشعور[62]. وتتأسَّس رموز الشر عبر التأويلات وإعادة التأويلات التي تمارسها الأساطير على الاستيهامات العتيقة المرتبطة بقلق الأنا الأعلى. وانطلاقًا من هذه الرموز ومن تأويلها، تتكون لدى الإنسان، فكرة الإرادة الشريرة التي تتدرَّج بين عاطفة الإثمية الأولية والشرّ الجذري، بالمعنى الكانطي المشار إليه.

هكذا، تسمح الطريقة غير المباشرة في مقاربة مسألة الشر أو مسألة الدِّين بإظهار المصادر غير العتيقة وغير الطفولية وغير العصابية للإثمية، وتوضيح ترقّي مشاعر الإثمية في المجالات الرمزية للملكية المغتربة والقوة المفرطة والادِّعاء المغرور بالقيمة. وتُبيّن العلاقة الوثيقة بين السمة التقدُّمية للشعور بالإثمية وترقّي الشعور في المجالات الاقتصادية والسياسية والثقافية، إمكان، بل وضرورة، تأسيس ضربين من الهيرمينوطيقا: أركيولوجيا وتيليولوجيا. ويقول ريكور في هذا

---

(61) فلنتذكر هنا أن مشروع ريكور في رمزية الشر كان يهدف تحديدًا إلى فهم الشر عن طريق تأويل هذه الرمزية.

(62) يمكن قول الأمر نفسه عن الدِّين عمومًا. ويتفق ريكور، في هذا الصدد، مع روي ستيوارت لي الذي يقول: «الدِّين وظيفة الأنا أكثر كثيرًا من كونه وظيفة اللاشعور والهُو». انظر: Roy Stuart Lee, *Freud and Christianity* (London, UK: James Clarke, 1948), p. 93.

الصدد: «تظل الإثمية مبهمة ومشبوهة. ولتحطيم ضروب نفوذها الكاذبة، ينبغي دائمًا أن نصوّب عليها الإنارة المزدوجة لتأويل يبدِّد الأوهام ويكشف عن سمتها العتيقة، ولتأويل إحيائي يعيد ولادة الشر إلى الفكر نفسه»[63]. ويرجع إبهام الإثمية وغموضها إلى اندراج أصلها العتيق - القابل دائمًا لأن يكون موضوعًا لإبداع معان جديدة لا متناهية - في قلب الدِّين، حيث توضَع دائمًا تمثيلات الخلاص والافتداء في مستوى تمثيلات الشر والاتهام ونوعيتها. ويُظهر هذا الارتباط المتبادل بين هذين الضربين من التمثيلات ارتباط ترقِّي تمثيلات الإله - الذي يمثِّل، وفقًا للتحليل النفسي الفرويدي، تجليًا متجدِّدًا للأب البدائي - بتمثيلات الشر والاتهام، من جهة، وبتمثيلات الخلاص والافتداء، من جهة أخرى. وينجم عن ذلك أن «تأويل استيهام الأب، في رمزية الإله يحصل في كلِّ سجلّات الاتهام والافتداء»[64]. وعلى الرغم من هذه الصلات القوية بين التمثيل الرمزي للإله والتمثيل الرمزي للشر، فإن مصير التمثيل الرمزي للإله يتقرَّر من خلال الوظيفة الأساسية للدين: وظيفة التعزية.

رفض ريكور الاختزال الفرويدي للتعزية إلى مجرَّد وظيفة طفولية، وحاول - كما فعل بخصوص الشعور بالإثمية - أن يُظهر النشوء المتوالي للتعزية. ولهذا ميّز بين الإيمان والدِّين، واعتبر أن هذا النشوء المتوالي يخص الإيمان، وليس الدِّين بحدِّ ذاته. ولا يتعارض الإيمان بالضرورة مع الانتهاك الفرويدي للمقدَّسات، كما يمكنه أن يتجاوز الرغبة الدِّينية في التعزية، من خلال بلوغ مستوى المصالحة غير النرجسية، حيث يتمُّ التخلي عن الذاتوية، وينفتح الإنسان على الكلي واللامتناهي. وتكون هذه المصالحة غير نرجسية، بقدر عدم تلقِّي الإنسان المؤمن «أي تفسير متعلِّق بمعاناته، ويبيّن له فقط شيئًا من عظمة الكلِّ ونظامه، من دون أن تتلقَّى وجهة النظر المحدودة لرغبته أي معنى مباشر من ذلك»[65]. ويمكن هذا التخلي عن النرجسية والرغبة في التعزية أن يكون مصحوبًا بعاطفة حبٍّ للكلِّ الذي يحمل - كما هي الحال عند اسبينوزا مثلًا وخصوصًا - اسم الإله أو الطبيعة. ويفضي هذا النوع من الإيمان إلى تعليق الأخلاق تعليقًا جذريًا ومزدوجًا: «فباكتشاف

---

(63) Ricœur, *De l'interprétation*, p. 571. (ريكور، في التفسير، ص 454-455).

(64) المصدر نفسه، ص 455 بالطبعة العربية.

(65) المصدر نفسه، ص 572.

خطيئة البارّ، يخرج الإنسان المؤمن من أخلاق الجدارة؛ وبفقدان التعزية القريبة لنرجسيته، يخرج من كلّ رؤية أخلاقية للعالم. وعلى هذا الدرب المزدوج، يتجاوز الإنسان المؤمن وجه الأب، ولكنه ربما يكتشفه رمزًا حين يفقده صنمًا»[66].

عمل ريكور، برفضه تبنّي موقف المدافع عن الدِّين والمقتصر على رفضٍ إجمالي للانتهاك الفرويدي للمقدَّس، على حمل مسألة «التخلي عن الأب» إلى قلب إشكالية الإيمان، واعتبر أن هذا الإيمان يسمح بتجاوز استيهام الأب أو صورته؛ لأن «رمز الأب ما عاد يحيل أبدًا إلى رمز أبٍ يمكنني أن أحصل عليه، ولكنَّه يشبه الأب شبهًا، وما عاد التخلي عن الرغبة، وفقًا لها، موتًا، بل هو حب»[67]. وعلى الرغم من إقرار ريكور بعدم قدرته على إظهار الوحدة الكاملة بين «الإله» و «الألوهية» (Déité)، فإنه أشار إلى تحقُّق التوافق أو التطابق بين «الإله»، بوصفه شخصًا، ولا شخصية الطبيعة بوصفها إلهًا، أو الإله بوصفه طبيعةً[68]، في الجدل، بين الإله والألوهية، الكامن في أساس كلّ لاهوت غربي. وعلى الرغم من تأكيده ضرورة وأهمية ولوج الانتهاك الفرويدي للمقدَّسات وعملية تحطيم الأصنام إلى قلب إشكالية الإيمان نفسه، فقد أبدى تحفُّظات قوية حيال تأويل فرويد مبدأ الواقع؛ فقد اعتبر أن تأثُّر فرويد بالنزعة العلمية والموضوعية السائدة في عصره جعله يختزل الواقع إلى مجموع الوقائع التي يمكن ملاحظتها والقوانين التي يمكن التحقُّق منها.

على العكس من هذا الاختزال، أكد ريكور أن الواقع ليس مجرَّد «أنانكه» (l'Ananké)، أي ليس مجرَّد ضرورة يجب علينا الاستسلام والخضوع لها، وإنما هو أيضًا، وربما خصوصًا، الإمكان المفتوح لقوة الحب. وفرويد نفسه تحدَّث

(66) Ricœur, *De l'interprétation*, p. 572-573. (ريكور، في التفسير، ص 456).

(67) المصدر نفسه ص 573.

(68) تتم الإحالة هنا ضمنيًا إلى اسبينوزا الذي يُعتبر من أهم الفلاسفة الذين تحدَّثوا عن الطبيعة بوصفها الإله، وعن الإله بوصفه الطبيعة. انظر: باروخ سبينوزا، علم الأخلاق، ترجمة جلال الدين سعيد؛ مراجعة جورج كتورة (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2009). لقد كان اسبينوزا من القائلين بالتأليه الطبيعي (Déiste)، وهو يختلف بذلك عن القائل بالتأليه الدِّيني (Théiste) وعن الملحد (Athéiste)، في الوقت نفسه، انظر: جميل صليبا، المعجم الفلسفي: بالألفاظ العربية والفرنسية والإنكليزية واللاتينية، 2 ج (بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1982)، ج 1، مادة التأليه، ص 231.

عن هذا الإمكان، في كتابه ليوناردو دافنشي، حيث اعتبر، مع هاملت الشكسبيري، أن «الطبيعة مملوءة بمسبِّبات لانهائية لا تخترق مجال خبرتنا؛ وكلٌّ منّا يطابق إحدى التجارب اللانهائية التي من خلالها تشقُّ مسبِّبات الطبيعة طريقها إلى الحياة»[69]. وأشار ريكور إلى أن هذه الأسباب والتجارب اللانهائية «ليست وقائع يمكن ملاحظتها، ولكنها قوى؛ إنها القوة المتنوعة للطبيعة والحياة»[70]، ولا يمكن إدراك هذه القوى إلّا من خلال ما سمّاه ريكور «أسطوري الإبداع». بكلمات أخرى، نظرًا إلى استحالة إدراك هذه القوى إدراكًا مباشرًا، فإننا مضطرون إلى مقاربتها بطريقة غير مباشرة: من خلال الترميز والأسطرة، أو من خلال إضفاء الصفة الأسطورية. ونجد هذا النوع من الأسطرة حتى عند مفكري مدرسة الشبهة والارتياب في حديثهم عن الواقع الذي يجعلونه مقابلًا للوهم؛ فنيتشه سمّاه «ديونيزوس» (Dionysos) براءة الصيرورة والعَود الأبدي، بينما سمّاه فرويد «أنانكه» و«لوغوس». ويرى ريكور في عملية إضفاء الصفة الأسطورية على الواقع علامة وقرينة على أن «نظام الواقع ليس شيئًا من دون نعمة الخيال، وأن اعتبار الضرورة ليس شيئًا من دون إحياء الإمكان»[71]. وانطلاقًا من ذلك، يمكن إبراز إمكان مَفْصَلة الهيرمينوطيقات المتصارعة أو المتنافسة وترابطها بعضها ببعض. «[...] تستطيع الهيرمينوطيقا الفرويدية أن تتمَفْصَل مع هيرمينوطيقا أخرى مطبَّقة على الوظيفة الأسطورية - الشعرية التي لا تكون الأساطير بالنسبة إليها إلّا قصصًا خرافية، أي حكايات كاذبة، وغير واقعية، ووهمية، لكنها تظلّ سبرًا لعلاقاتنا بالكائنات والكينونة بأسلوب رمزي. وما يحمل هذه الوظيفة الأسطورية - الشعرية إنما هو قوة أخرى للغة التي ما عادت طلب الرغبة والحماية والعناية الإلهية، بل أصبحت مناداة لا أطلب فيها شيئًا، وإنما أصغي»[72].

بهذه الطريقة، حاول ريكور تحقيق الهدف الرئيس لكتابه عن فرويد، والمتمثّل في إظهار إمكان القيام بوساطة فكرية بين الهيرمينوطيقات المتنافسة،

---

(69) انظر: سيجموند فرويد، ليوناردو دافنشي: دراسة تحليلية، تقديم وترجمة أحمد عكاشة (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1970)، ص 134-135.

(70) Ricœur, *De l'interprétation*, p. 575. (ريكور، في التفسير، ص 457).

(71) المصدر نفسه.

(72) المصدر نفسه، ص 457-458 بالطبعة العربية.

وضرورة هذه الوساطة. وسعى، من خلال ذلك، إلى المساهمة في تأسيس هيرمينوطيقا عامة للرموز تسمح بتحقيق المصالحة بين التأويلات المتعارضة. والسؤال هنا: هل نجح ريكور فعلًا في تحقيق هذا الهدف؟ سنحاول، في المبحث الآتي، إظهار مدى نجاحه في هذا الشأن، بما يسمح بإبراز أصالة هيرمينوطيقا الرموز عنده. وتكمن هذه الأصالة، بشكل خاص، في الانشغال الكبير بإشكالية المنهج، وبمحاولة التوسُّط بين الهيرمينوطيقات المتعارضة.

ثالثًا: مسألة المنهج في هيرمينوطيقا ريكور للرموز والعلامات وأصالة هذه الهيرمينوطيقا

اتَّسمت الهيرمينوطيقا الريكورية في ستينيات القرن الماضي بالطابع الدفاعي (Apologétique) الذي تجلى في محاولتها تبرير نفسها وإظهار مشروعيتها، مع تأكيد صلاحية أو مشروعية الهيرمينوطيقات المعارضة لها أو المختلفة عنها، وحدود هذه الصلاحية أو المشروعية في الوقت نفسه. يعزو ريكور هذا الطابع الدفاعي للهيرمينوطيقا إلى الوضع الجدالي أو السجالي (Polémique) المحايث أو الملازم، وفقًا له، لكلِّ فهم ولكلِّ هيرمينوطيقا[73]. وكان هذا الطابع الدفاعي قويًا وجليًا في نصوص هيرمينوطيقا الرموز والعلامات، حيث كان ريكور منشغلًا بالدفاع عن مشروعية الفلسفة الهيرمينوطيقية أمام التحليل النفسي الفرويدي والاتّجاه البنيوي اللذين يكونان معًا «تحدِّي علم العلامات». لكن ريكور بدا في مؤلَّفاته اللاحقة أقلَّ انشغالًا بالدفاع عن أحقية وجود الفلسفة الهيرمينوطيقية؛ لأنه اعتبر أن هذه الفلسفة أصبحت مسبقًا جزءًا أساسًا من المشهد الفلسفي المعاصر. وفي تصدير كتاب **من النصّ إلى الفعل...**، أشار ريكور إلى ضعف الطابع الدفاعي لهيرمينوطيقاه، في مقالات هذا الكتاب - مقارنةً بمقالات كتاب **صراع التأويلات...** - بقوله: «إذا لم يُحتفَظ بالعنوان نفسه لهذه السلسلة من المقالات، فلأنني، على العموم، أُظهر نفسي فيها أقلَّ اكتراثًا بالدفاع عن مشروعية ضرب من فلسفة التأويل، إزاء ما كان يبدو لي آنذاك تحديًا، أتعلَّق الأمر بعلم العلامة

---

(73) انظر: Paul Ricœur, «Réponses,» dans: *«Temps et récit» de Paul Ricœur en débat*, [Sous la dir. de] Christian Bouchindhomme et Rainer Rochlitz; contributions de Jean-Pierre Bobillot [et al.], Procope (Paris: Éd. du Cerf, 1990), pp. 201-202.

أم بالتحليل النفسي. ولأنني ما عدت أشعر البتة بالحاجة إلى تبرير حقِّ الوجود بالنسبة إلى الميدان المعرفي الذي أعمل فيه، فإني أنغمس فيه من دون وسواس أو قلق دفاعي»[74].

نبغي ألّا يدفعنا ذلك إلى الاعتقاد باختفاء السمة الدفاعية من نصوص ريكور الهيرمينوطيقية اللاحقة، بشكل كامل؛ إذ أصبحت هذه السمة تتعلّق بداخل الهيرمينوطيقا أكثر من تعلُّقها بخارجها بمعنى أنها أصبحت ترتبط بالصراع بين التفسير والفهم، ضمن التأويل أو ضمن الهيرمينوطيقا، أكثر من ارتباطها بالصراع بين التأويلات أو بين الهيرمينوطيقات. ونشير، في هذا الإطار، إلى اختلافنا، أو عدم اتفاقنا الجزئي، مع جان غروندان الذي يعتبر أن الطابع الدفاعي الذي اتَّسمت به هيرمينوطيقا ريكور عمومًا، وفي فترة الستينيات من القرن الماضي خصوصًا، أعاق تأسُّس هذه الهيرمينوطيقا بوصفها هيرمينوطيقا إيجابية (Positive) ومستقلّة (Autonome)[75]. بعبارة أخرى، يعتبر غروندان أنه لم يكن في استطاعة الهيرمينوطيقا الريكورية أن تكون هيرمينوطيقا إيجابية ومستقلّة؛ لأنها انشغلت بالدفاع عن نفسها وبتأكيد أحقية وجودها ومشروعيته، أكثر من انشغالها بتأسيس نفسها وتحديد معالمها. ويذهب غروندان إلى حدِّ القول إن هذه السمة الدفاعية للهيرمينوطيقا الريكورية تفضي إلى صعوبة الكشف عن مساهمتها الأصيلة في الفلسفة الهيرمينوطيقية. وهو بذلك يشكك، بطريقة صريحة أو ضمنية، في أصالة الهيرمينوطيقا الريكورية عمومًا، وهيرمينوطيقا ريكور للرموز والعلامات خصوصًا، من جهة، وباستقلالية هذه الهيرمينوطيقا، من جهة أخرى.

نعتبر أن أصالة الهيرمينوطيقا الريكورية تأتي، تحديدًا وبشكل جزئي، ممّا يعتقد غروندان أنه يمثِّل عقبة في وجه أي محاولة لتبيّن أصالة هذه الهيرمينوطيقا: الانشغال بإشكالية المنهج. ويأتي تشكيك غروندان في أصالة الهيرمينوطيقا الريكورية، في سياق مقارنته المستمرة بينها وبين هيرمينوطيقا كلٍّ

---

(74) Paul Ricœur, *Du texte à l'action: Essais d'herméneutique, II*, Esprit (Paris: Éd. du Seuil, 1986), p. 7. (بول ريكور، من النص إلى الفعل: أبحاث التأويل، ترجمة محمد برادة وحسان بورقية (القاهرة: عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، 2001)، ص 3).

(75) انظر: Jean Grondin, «L'herméneutique positive de Paul Ricœur: Du Temps au récit», dans: *«Temps et récit» de Paul Ricœur*, pp. 121-137.

من هايدغر وغادامر. وفي الواقع، إن ما يشكّك فيه غروندان (وهو تلميذ غادامر)، ويتحفَّظ عليه، هو بالتحديد الطريق الطويلة التي اختار ريكور أن يسلكها لتأسيس هيرمينوطيقاه. لكن أصالة هذه الهيرمينوطيقا تكمن خصوصًا في هذه الطريق الطويلة التي تتضمن القيام بدورة أو بانعطاف علمي موضوعي (Détour objectivant) يسمح بإدخال المباعدة الموضوعية والتفسير العلمي إلى قلب الهيرمينوطيقا، مع مَفْصَلتهما مع الانتماء الوجودي والفهم الهيرمينوطيقي. اتخذ هذا الجدل بين التفسير والفهم في هيرمينوطيقا ريكور للرموز والعلامات صيغة الجدل بين الأركيولوجيا والتيليولوجيا، بين هيرمينوطيقا الشبهة والارتياب وهيرمينوطيقا الثقة والإيمان؛ فما يؤسِّس أصالة هيرمينوطيقا ريكور لا يبدأ - كما يقول غروندان - مع هيرمينوطيقا الزمان والسرد، وإنما كان موجودًا أيضًا، وبشكل جلي وقوي، في هيرمينوطيقا الرموز والعلامات. إضافة إلى ذلك، لم يمنع الطابع الدفاعي والجدالي - الذي اتصفت به الهيرمينوطيقا الريكورية - مساهمتها الأصيلة في الهيرمينوطيقا المعاصرة. كما أشار ريكور إلى أن هذا الطابع موجود حتى لدى من يرى غروندان أنهم ممثلو الهيرمينوطيقا الإيجابية: هايدغر وغادامر، بشكل خاص. ولتأكيد محايثة هذا الطابع أو البُعد الدفاعي والجدالي لكلِّ هيرمينوطيقا، ولوجوده لدى كلٍّ من هوسِّرل وهايدغر وغادامر، يكتب: «في الحقيقة، يبدو لي أن هذا البُعد متمِّم للهيرمينوطيقا وللفينومينولوجيا الهوسِّرلية التي تصدر عنها تلك الهيرمينوطيقا: فكتاب **الأزمة**[76] معركة طويلة، حرب عمالقة حقيقية بين الفكر المتعالي والفكر الموضوعي؛ وكتاب **الكينونة والزمان** قاد معركة أكثر ضراوة، مع أنه لم يسمِّ خصومه، لكن هذه المعركة متوقعة من خلال تمييز الوجوديين بين صيغة كينونة الدازاين وصيغة كينونة كلِّ ما هو غيره. ولا يخفي عنوان كتاب غادامر الضخم: **الحقيقة والمنهج**، قصده الجدالي»[77].

لم يمثِّل طابع الهيرمينوطيقا الريكورية الدفاعي والجدالي عائقًا أمام تأسُّسها كـ «هيرمينوطيقا إيجابية». وفي الواقع، لا يمكننا اختزال الهيرمينوطيقا الريكورية إلى طابعها الدفاعي والجدالي؛ لأن ريكور سعى دائمًا إلى الدفاع عن

---

(76) يشير ريكور هنا إلى كتاب هوسِّرل: **أزمة العلوم الأوروبية والفنومينولوجيا الترنسندنتالية: مدخل إلى الفلسفة الفنومينولوجية**.

(77) Ricœur, «Réponses,» pp. 201-202.

الهيرمينوطيقا بقدر سعيه إلى بنائها وتحديد معالمها. ووصف غروندان نفسه هيرمينوطيقا ريكور في الزمان والسرد بأنها «هيرمينوطيقا إيجابية»، على الرغم من عدم تخلُّصها بالكامل ممّا سمّاه غروندان «المنطق الدفاعي».

في المقابل، نقرُّ - مع غروندان - بأن الهيرمينوطيقا الريكورية ليست «مستقلة»، بمعنى أنها تتقاطع وتتشابك على المستويين المنهجي والإبيستمولوجي، مع العلوم الإنسانية والاجتماعية، لكنّنا نختلف معه في تقويم ذلك؛ فلقد كان هذا التقاطع أو التشابك منشودًا ومقصودًا من جانب ريكور الذي وصف نفسه محقًّا بأنه «مرهف الحسّ إزاء التقاطعات والتداخلات، أكثر كثيرًا من إرهافه الحس إزاء التعارضات والقطائع»[78]. ويعبِّر هذا عن انفتاح الفلسفة الريكورية على ما يغايرها من الاتجاهات الفلسفية والميادين المعرفية عمومًا، وعلى العلوم الإنسانية والاجتماعية خصوصًا. ويجب ألّا يُنظَر إلى هذا الانفتاح على أنه يمثِّل مطعنًا في هيرمينوطيقا ريكور، وإنما هو أمر ينبغي أن يحظى بالتقدير والتقويم الإيجابيين؛ فهذا الانفتاح سمح بإقامة حوار دائم وعميق مع العلوم الإنسانية والاجتماعية، بحيث أظهر هيرمينوطيقية هذه العلوم من جهة، وضرورة إدخال لحظة تفسيرية علمية في الهيرمينوطيقا من جهة أخرى. وينبغي للفلسفة - كما يؤكِّد ريكور - أن تحافظ على التواصل مع العلوم عمومًا، إن أرادت تجنُّب أن تكون مجرَّد عبث وتكرار لماضيها. وفي تأكيد أهمية هذا التواصل وضرورته، يقول ريكور: «أعتقد أنه ينبغي أن يكون للفلسفة موطئ قدم خارجها، وإذا أوقفنا الحوار مع العلوم، فإننا ننتج حينئذ فلسفة للفلسفة؛ فلسفة تكون تكرارًا لذاتها نفسها، ونعني بذلك أيضًا ابتذالها»[79]. ومع اتفاقنا مع غروندان على وجود بُعد دفاعي قوي في الهيرمينوطيقا الريكورية عمومًا، وفي هيرمينوطيقا الرموز والعلامات خصوصًا، فإننا نؤكد أن هذا البُعد لم يؤثِّر سلبًا في أصالة هيرمينوطيقا ريكور من ناحية أولى، وضرورة هذا البُعد وفائدته من ناحية أخرى، إذا أخذنا في الحسبان الوظيفة أو المهمة الرئيسة التي أسندها

(78) Paul Ricœur, «La Conviction et la critique,» Entretien recueilli à l'occasion de ses 90 ans par Nathalie Crom, Bruno Frappat, Robert Migliorini - dans: *Cahiers de l'Herne: Ricoeur, 1*, Sous la direction de François Azouvi et Myriam Revault d'Allonnes, Points. Essais; 583 (Paris: Éd. de L'Herne, 2007), p. 19.

(79) Paul Ricœur, «De la volonté à l'acte. Un Entretien de Paul Ricœur avec Carlos Oliveira,» dans: *«Temps et récit» de Paul Ricœur*, p. 23.

ريكور إلى كلّ هيرمينوطيقا: القيام بدور الحكم في الصراع بين التأويلات المختلفة والمتنافسة.

فضلًا عن ذلك، يشكّك غروندان في نجاح محاولة ريكور لإيجاد حلّ للمشكلات المنهجية والإبيستمولوجية للعلوم الإنسانية والاجتماعية. وفي حين أن هايدغر وغادامر نظرا إلى هذه المشكلات على أنها مسائل ثانوية ومشتقّة، رأى ريكور أن العمل على حلّ هذه المشكلات يمثّل المهمة الرئيسة للهيرمينوطيقا، على الصعيدين المنهجي والإبيستمولوجي. وقد قام ريكور بصوغ هذه المهمة من خلال طرح الأسئلة الآتية: «كيف نمنح آلة [أورغانون Organon] لشرح أو فهم النصوص؟ وكيف نؤسّس العلوم التاريخية قبالة علوم الطبيعة؟ وكيف نحكّم الصراع بين التأويلات المتنافسة؟»[80]. ويتساءل غروندان هل نجح ريكور فعلًا في حلّ هذه المعضلات المنهجية للعلوم الإنسانية، ويجيب بالقول: «هذا ليس أكيدًا. تبقى هيرمينوطيقا ريكور فينومينولوجية أكثر من كونها منهجية، وأقلّ منهجية، في جميع الأحوال، ممّا أراد ريكور أن يعترف به [...]»[81].

سنبيّن - في القسم الآتي - مدى نجاح ريكور في تناول المسألة الأولى المتعلّقة بإشكالية المنهج في هيرمينوطيقا النصوص. وسنتناول بشكل مفصّل - في القسم الثالث خصوصًا - معالجة ريكور للمسألة الثانية المتعلّقة بالأساس المنهجي والإبيستمولوجي، وحتى الأنطولوجي، للعلوم الإنسانية والاجتماعية. وكنا أظهرنا سابقًا مدى اهتمام ريكور بهذه المسألة خلال حواره الطويل والمعمّق مع التحليل النفسي الفرويدي. وبدا ذلك واضحًا من خلال اهتمامه بإظهار التمَفْصُل بين التأويل الهيرمينوطيقي والتفسير الطاقي، بين لغتي المعنى والقوة، في منهجية وإبيستمولوجية التحليل النفسي الفرويدي.

في ما يتعلّق بالمسألة الثالثة التي تخصّ مسألة التحكيم في الصراع بين التأويلات المختلفة والمتنافسة، بيّنا مدى اهتمام ريكور بهذه المسألة، وتكريسه

---

(80) Paul Ricœur: «Existence et herméneutique,» dans: *Le Conflit*, p. 14. (ريكور، صراع التأويلات، ص 41).

(81) Jean Grondin, «De Gadamer à Ricœur. Peut-on parler d'une conception commune de l'herméneutique?,» dans: *Paul Ricœur: De l'homme faillible à l'homme capable*, Coordonné par Gaëlle Fiasse, Débats philosophiques (Paris: Presses universitaires de France, 2008), p. 53.

معظم مؤلّفاته - في ستينيات القرن الماضي - لسبر إمكان قيام الفلسفة بهذا التحكيم. صحيح أنه لم ينجح في التوصُّل إلى حلٍّ كامل وحاسم لإشكالية الصراع القائم بين الهيرمينوطيقات المتصارعة - وهذا الحل غير ممكن من وجهة نظر أنطولوجيا وإبيستمولوجيا هيرمينوطيقا ريكور - لكنه عَمِل كما رأينا على إظهار إمكان إقامة ضرب من التَمَفْصُل الجزئي بين الهيرمينوطيقتين الأشد تعارضًا: بين الهيرمينوطيقا التيليولوجية والهيرمينوطيقا الأركيولوجية، بين هيرمينوطيقا الإيمان وهيرمينوطيقا الارتياب والشبهة.

هذه المحاولة لتحقيق المصالحة الجزئية الجدلية بين الهيرمينوطيقا الأركيولوجية والهيرمينوطيقا التيليولوجية انتقدها غادامر ورأى استحالة نجاحها؛ لأنها تسعى إلى المصالحة بين طرفين لا يمكن - من وجهة نظره - التوفيق بينهما؛ فهو يعتقد أن المعنى المنشود في التأويل الأركيولوجي مغاير تمامًا للمعنى المنشود في التأويل التيليولوجي. وهكذا يرى غادامر أن الأركيولوجيا والتيليولوجيا يمثّلان طريقتين مختلفتين من طرائق الفهم، وأنه لا يمكن لمحاولة ريكور إقامة المصالحة والتكامل بينهما - في إطار تأسيس هيرمينوطيقا عامة - إلّا أن تفشل. وفي نقد لهذه الهيرمينوطيقا العامة المنشودة، يكتب غادامر: «يبدو لي أن مثل هذه النظرية الهيرمينوطيقية العامة غير متماسكة؛ فأشكال فهم الرموز التي نجدها هنا موضوعة جنبًا إلى جنب، كانت تنشد في كلّ مرة معنى مختلفًا، وليس المعنى نفسه لفكرة الرمز، بحيث إنها تؤسّس كلّ مرة «معنى» مختلفًا للرمز. وفي الواقع، كلّ واحد من الأشكال يُقصي الآخر؛ لأنه يسعى إلى قول شيء آخر، أحدهما يفهم ما يريد الرمز قوله، والآخر يفهم ما يريد الرمز إخفاءه وتقنيعه. لدينا هنا معنى مختلف كليًا لـ «الفهم»»[82].

نتّفق مع غادامر بخصوص الاختلاف الجذري القائم بين المقاربة التيليولوجية والمقاربة الأركيولوجية، لكننا لا نعتقد أن هاتين المقاربتين تمثّلان فعلًا طريقتين مختلفتين تمامًا من طرائق الفهم؛ فالتأويل التيليولوجي وحده هو ما يمكن اعتباره، في هذا السياق، ضربًا من ضروب الفهم، بالمعنى الدقيق للكلمة؛ في حين أن في

(82) Hans-Georg Gadamer: «Herméneutique classique et philosophique (1968),» dans: *La Philosophie herméneutique*, Avant-propos, traduction et notes par Jean Grondin, Epiméthée (Paris: Presses universitaires de France, 1996), p. 118.

الإمكان النظر إلى التأويل التيليولوجي، في المقابل، بوصفه ضربًا من ضروب التفسير. والتأويل التيليولوجي هو ضرب من ضروب الفهم؛ لأنه يسعى إلى الإمساك بمعنى الرمز وما يريد قوله، أمَّا التأويل الأركيولوجي فهو تفسيري، لأنه يقوم على اختزال أو ردّ الموضوع المدروس إلى أسبابه أو وظائفه أو أصوله وطرائق تكونه... إلخ. وأبرز ريكور نفسه هذا التعارض بين هاتين المقاربتين في تحليله للاختلاف بين الافتراضات الرئيسة المسبقة لفينومينولوجيا الدِّين والفرضيات الأساسية لعمل التحليل النفسي في ما يتعلّق بالظاهرة الدِّينية[83]. فالمقاربة الأركيولوجية للرموز هي مقاربة تفسيرية، لأنها عبارة عن تأويل يسعى إلى تفسير الرموز بأسبابها ووظائفها... إلخ؛ في حين أن المقاربة التيليولوجية مقاربة فهمية، لأنها تأويل ينشد الوصول إلى المعنى الكامن في الرموز وما تريد قوله. ولا يقصي كلٌّ واحد من هذين التأويلين التأويل الآخر بالضرورة. وقد أظهر ريكور بالفعل إمكان تمفصلهما وضرورة هذا التَمَفْصُل؛ فالتأويل التفسيري يمكن أن يشكّل لحظة نقدية في سيرورة الفهم، بما يجعلها أكثر دراية وعمقًا.

في الواقع، إن ما سعت الوساطة الريكورية بين التأويل الأركيولوجي والتأويل التيليولوجي إلى تحقيقه ليس اتفاق هذين التأويلين المتعارضين جذريًّا، وإنما مشروعيتهما النسبية وحدود هذه المشروعية من جهة، وتكاملهما الجزئي من جهة أخرى. وعلى هذا الأساس، يمكننا القول – مع أوليفييه أبل – إن «قصد ريكور هو بالضبط عرض هذا الصراع بين التأويلات بطريقة «نقدية»، ليس من أجل الوصول، من جديد، إلى اتّفاق، وإنما من أجل ضبط عدم الاتّفاق»[84]. ويرى أوليفييه أبل أن انتقاد غادامر لريكور، بخصوص هذه النقطة، يعود إلى أن غادامر لا يولي أهمية كبيرة لوجود مثل هذا البُعد النقدي في الهيرمينوطيقا. ويمكن النظر إلى الصراع الذي حدث بين هيرمينوطيقا غادامر للتقليد والنقد الهابرماسي للأيديولوجيات، بوصفه أحد أشكال الصراع بين هيرمينوطيقا الإيمان وهيرمينوطيقا الارتياب والشبهة.

---

(83) انظر الفصل الأول: 1. التحليل النفسي الفرويدي وهيرمينوطيقا التدمير؛ وانظر أيضًا الفصل الثالث: الدِّين، بوصفه ظاهرة ثقافية، والصراع الهيرمينوطيقي.

(84) Olivier Abel, *L'Éthique interrogative: Herméneutique et problématologie de notre condition langagière*, L'Interrogation philosophique (Paris: Presses universitaires de France, 2000), p. 82.

في تأكيد ريكور الدائم عدمَ إمكان اختزال تعدُّد التأويلات وكثرتها إلى اتِّفاق مسبق أو منشود، يكمن الاختلاف الأساس بين هيرمينوطيقاه - التي يمكن تسميتها هيرمينوطيقا الاختلاف والصراع - وهيرمينوطيقا غادامر، بوصفها هيرمينوطيقا الاتِّفاق والتفاهم. وأشار ريكور إلى هذا الاختلاف بينه وبين غادامر بقوله: «الحقل الهيرمينوطيقي حقل صراعي بشكل جوهري. وهذه هي إحدى النقاط التي ابتعدتُ فيها، على الأرجح، عن غادامر الذي وثق، أكثر مني بكثير، بوجود نوع من الاتفاق الأساس، [...] في حين أنني أكثر إرهافًا للحس إزاء السمة الصراعية لحقل التأويل؛ كان هناك دائمًا إمكانية لتعدُّد التأويلات»[85].

لا تنفصل هذه النظرة المنهجية والإبيستمولوجية لتعدُّد التأويلات في هيرمينوطيقا ريكور عن النظرة الأُنطولوجية لهذه الهيرمينوطيقا، التي يمكن وصفها - كما شرحنا سابقًا[86] - بأنها تتضمن أنطولوجيا منخرطة وتعدُّدية. ولم يأخذ غادامر في الحسبان هذه الأُنطولوجيا الريكورية، عندما رأى أن ريكور يحاول أن يوفِّق بين تيارات ومقاربات لا يمكن التوفيق بينها؛ فريكور نفسه اعترف أكثر من مرة بأصالة التعدُّدية والاختلاف، وأكد عدم قابليتهما للاختزال - على جميع الصُّعُد المنهجية والإبيستمولوجية والأُنطولوجية - إلى تركيب أحادي موحَّد وموحِّد. ونجد هذا الاعتراف، وذلك التأكيد، مثلًا، في قوله: «أعترف تمامًا بوجود أشياء لا يمكن تحقيق المصالحة بينها؛ أنا أبحث بالأحرى عن تمييز كلِّ طرف من الحدود المتناقضة. وفي النهاية، هذه طريقة لمعالجة تناقضاتي الخاصة؛ فبقبولي للنقائض، أنا أضعها - إذا جاز القول - في الأماكن الخاصة بكلٍّ منها. ولا يمثِّل ذلك إذن موقفًا تركيبيًا. على العكس، فأنا مرهف الحس، بشكل كبير، لتعدُّدية نسق التفكير. وليس ثمَّة ميتافيزيقا وحيدة يمكننا معها حسم هذه التعدُّدية، كما يعتقد هايدغر»[87].

---

(85) Ricœur, «De la volonté à l'acte,» p. 19.

(86) انظر: الفصل الأول من هذا الكتاب، «خامسًا: صراع التأويلات والمراحل الثلاث للطريق الطويلة لهيرمينوطيقا ريكور الفلسفية: الدلالية والتفكُّرية والوجودية».

(87) «Paul Ricœur ou la confrontation des héritages,» Entretien réalisé par Philippe Cournarie, Jean Greisch et Guillaume Tabard en 1992, à l'occasion de la sortie de *Lectures 1: Autour du politique*. Entretien publié dans: *France catholique*, no. 2338 (17 Janvier 1992). Disponible, [en ligne], sur: <http://www.fondsricœur.fr/uploads/medias/articles_pr/confrontaion-des-heritages-pr.pdf>.

إن اعتراف ريكور بتعدُّدية التأويلات وبعدم قابليتها للاختزال إلى أحادية منهجية وإبيستمولوجية ناجم عن نظرة أُنطولوجية ترى أن الكينونة يمكن أن تقال بطرائق مختلفة، وعلى أنحاء متعدِّدة. وتعكس أو تعبِّر كلُّ طريقة من هذه الطرائق، بأسلوبها الخاص، عن هذه الكينونة وعن تبعية الذات لهذه الكينونة. ومن هنا جاء حرص ريكور على القيام بوساطة بين الهيرمينوطيقات المتنافسة والتأويلات المتعارضة، من دون أن يحاول اختزال هذه الهيرمينوطيقات والتأويلات أو ردّها إلى هيرمينوطيقا موحَّدة وتأويلٍ أحادي. ويرتبط هذا الحرص بتصور ريكور لمهمة الفيلسوف، بوصفه فيلسوفًا. وأُكدت هذه النقطة في أحد حواراته المباشرة، النادرة والمهمة، مع غادامر: «أدرك تمامًا أن البدء مباشرة مع الشروط الأكثر جذرية ودراماتيكية للصراع بين هيرمينوطيقا الشبهة وهيرمينوطيقا التجديد يعني أن يضع المرء نفسه في حالة من الوعي التعيس. لكن لا أعتقد أن مهمة الفيلسوف تقتصر على إعمال الذهن في هذه الحالة من الصراع، وإنما عليه بالأحرى أن يحاول إقامة جسرٍ بين أطراف هذا الصراع. وأعتقد أن مهمة العقلانية الفلسفية دائمًا هي أن تحاول القيام بوساطة أو الوصول إليها، وأن تفعل ذلك بشغفٍ»[88].

عمل ريكور بالفعل، وبشغف كبير، على القيام بهذه الوساطة بين الهيرمينوطيقات المتخاصمة، على أمل تحويل هذا الصراع إلى ما سمّاه - مع كارل ياسبرز - «معركة حبِّية» (Combat amoureux)[89]. ترافق سعيه إلى المساهمة في تأسيس هيرمينوطيقا عامة للرموز، تتضمَّن تحكيمًا للصراع بين الهيرمينوطيقات، مع تأكيد عجزه عن إنجاز هذا التأسيس بمفرده. ويكمن سبب هذا العجز في أن هذا التأسيس يتطلَّب الانطلاق من تعداد ودراسة تحليلية ونقدية لكلِّ مناطق ظهور الرمزية، ولكلِّ أساليب التأويل والفهم والتفسير المطبَّقة عليها. وعلى الرغم من اعتراف ريكور بهذا العجز، عمل على المساهمة قدر المستطاع

---

(88) Paul Ricœur: «The Conflict of Interpretations: Debate with Hans-Georg Gadamer,» in: *A Ricœur Reader: Reflection and Imagination*, Edited by Mario J. Valdés, Theory/Culture; 2 (Toronto: University of Toronto Press, 1991), pp. 216-241.

نُشرت هذه المناقشة في الأصل في: *Phenomenology, Dialogues and Bridges*, Edited by Ronald Bruzina and Bruce Wilshire, Selected Studies in Phenomenology and Existential Philosophy; 8 (Albany: State University of New York Press, 1982), pp. 299-320.

(89) انظر: Ricœur, «Réponses,» p. 202.

في هذا التأسيس المنشود، من خلال السعي إلى إظهار إمكان التكامل الجدلي، الجزئي والنسبي، بين الهيرمينوطيقات التي يتّخذ التعارض بينها شكلًا قطبيًا: الهيرمينوطيقا الأركيولوجية والهيرمينوطيقا التيليولوجية. وتمثّل محاولة ريكور إقامة هذا الجدل مساهمة حقيقية في المهمة الثالثة التي وضعها ريكور لكل هيرمينوطيقا: القيام بالتحكيم في الصراع بين الهيرمينوطيقات المتنافسة.

أدى إدراك ريكور المتزايد صعوبة إنجاز هذه الهيرمينوطيقا العامة للرموز، بشكل كامل، واستحالة تحقيق المصالحة الكاملة بين التأويلات المتصارعة، إلى إجراء تغيير حقيقي في موضوع هذه الهيرمينوطيقا، على المستويين الإبيستمولوجي والمنهجي. فعلى الصعيد الإبيستمولوجي، ما عادت الرموز وتأويلها موضوعًا لهذه الهيرمينوطيقا، إذ حلَّ محلّهما تأويل النصّ الذي أصبح أنموذجًا هيرمينوطيقيًا مهيمنًا في أعمال ريكور منذ عام 1970. وعلى الصعيد المنهجي، أصبح الجدل بين التفسير والفهم - وليس الصراع بين الهيرمينوطيقات أو التأويلات - هو محور الاهتمام الرئيس في الهيرمينوطيقا الريكورية. ولم يفضِ هذا التغير الكبير إلى التخلي عن مسعى تأسيس هيرمينوطيقا عامة، حيث اعتُبر هذا العمل أو الاهتمام محاولة جديدة لتشييد هذه الهيرمينوطيقا. وقد أشار ريكور إلى أن مسار فلسفته الهيرمينوطيقية يتضمن ثلاث محاولات مختلفة لتأسيس هيرمينوطيقا عامة: «لا أعاني الافتقار إلى هيرمينوطيقا عامة؛ إذ يجب ممارسة هذه الهيرمينوطيقا بطريقة ملائمةٍ في كلِّ حالة. لكن لدي، مع ذلك، شذرات من هذه الهيرمينوطيقا: أفكّر هنا بتصوري للصراع بين التأويلات، وبدراستي علاقة التفسير/ الفهم، حيث حاولت تأسيس مفهوم التأويل بوصفه تَمَفْصُلًا بين التفسير والفهم. وثمة محاولة ثالثة للهيرمينوطيقا العامة، وهي تلك الموسومة بالمكان المهمّ جدًّا الذي أعطيته لفكرة الإقرار (L'Attestation)»[90].

هكذا، نجد الارتباط الوثيق بين محاولتين من محاولات ريكور الثلاث لتأسيس هيرمينوطيقا عامة والموضوع الرئيس لهذا الكتاب: إشكالية المنهج. وبعد تناولنا المحاولة الأولى - والمتعلّقة بالصراع بين التأويلات أو الهيرمينوطيقات - سنخصِّص الفصول الثلاث الآتية لمناقشة المحاولة الريكورية الثانية لتأسيس

---

(90) «Paul Ricœur ou la confrontation».

هيرمينوطيقا عامة، على أساس الجدل بين التفسير والفهم، في نظريات النصّ والفعل والتاريخ، أي في هيرمينوطيقا النص والفعل وفي العلوم الإنسانية والاجتماعية.

خاتمة

الهيرمينوطيقا الريكورية للرموز والعلامات هي هيرمينوطيقا الصراع بين التأويلات، يهدف مشروعها إلى التخفيف الجزئي من السمة الصراعية للعلاقة بين الهيرمينوطيقات والتأويلات المختلفة في ما بينها، وإلى تحويل هذا الصراع إلى «معركة حبّية». أفضت مواجهة الهيرمينوطيقا الريكورية مع التحليل النفسي الفرويدي من جهة أولى، ومع التيار البنيوي من جهةٍ ثانية، إلى إبراز هذا الصراع المنهجي وتوضيحه، مع السعي إلى حلّه بطريقة نقدية وجدلية في الوقت نفسه. وتظهر السمة النقدية للمقاربة الريكورية لصراع التأويلات في سعيها إلى إظهار مكامن مشروعية كلّ نسق هيرمينوطيقي أو كلّ منهج تأويلي، مع تأكيد حدود هذه المشروعية. ويهدف هذا التأكيد الأخير إلى التشكيك في جميع المزاعم الشمولية لهذه الأنساق والمناهج. أمّا السمة الجدلية لهذه المقاربة فتتمثّل في عدم اقتصارها على وضع التأويلات المتنافرة جنبًا إلى جنب، من دون القيام بأي توضيح لعلاقاتها المتبادلة والمتداخلة؛ إذ قام ريكور بالتشديد على أن هذه العلاقات تتضمن اختلافًا وتقاطعًا أو تداخلًا وتكاملًا في الوقت نفسه. وعلى الرغم من التغيير الكبير الذي أصاب لاحقًا الأنموذج الإرشادي للهيرمينوطيقا الريكورية - والذي تمثّل في الانتقال من الرموز إلى النصوص، ومن الصراع بين التأويلات إلى الصراع داخل التأويل بين الفهم والتفسير - بقي هذان البُعدان (النقدي والجدلي) محايثين وملازمين دائمًا لمقاربة هذه الهيرمينوطيقا.

ظهر حوار الفلسفة الريكورية مع العلوم الإنسانية والاجتماعية في فترة هيرمينوطيقا الرموز بشكل عام، وفي مواجهة هذه الفلسفة مع التحليل النفسي الفرويدي والبنيوية بشكل خاصّ. واقتصرنا - في القسم الأول - على توضيح حوار هذه الهيرمينوطيقا مع التحليل النفسي الفرويدي، ولم نتناول، بالدراسة والتحليل مواجهتها مع الاتّجاه البنيوي، لسببين أساسين: يكمن **الأول** في اعتقادنا أن هذا الحوار مثال موضّح، بشكل أنموذجي، لإشكالية المنهج في

هيرمينوطيقا ريكور للرموز والعلامات. وتأتي أنموذجية هذا الحوار من أنه يبيّن، بشكل قوي وجلي، الانشغال الكبير للهيرمينوطيقا الريكورية بإشكالية المنهج، والذي تجلّى في الاهتمام بالترابط بين الفهم أو التأويل الهيرمينوطيقي والتفسير الطاقي، في منهجية التحليل النفسي الفرويدي، من ناحية أولى، وبالعلاقة الجدلية بين هذا التحليل - بوصفه مقاربة أركيولوجية - وبين الفينومينولوجيا الهيغلية - بوصفها مقاربة تيليولوجية - من ناحية ثانية. ويتمثّل السبب الثاني في أن، على الرغم من أن المواجهة الحوارية بين الهيرمينوطيقا الريكورية والمنهجية البنيوية بدأت في عهد هيرمينوطيقا الرموز، فإنها لم تبلغ ذروتها إلّا في فترة هيرمينوطيقا النصوص. ولهذا السبب ارتأينا أن الأكثر ملاءمة هو تناول هذه المناقشة في سياق عرضنا هيرمينوطيقا ريكور للنص والفعل. وشكّل التفسير عمومًا، والتفسير البنيوي خصوصًا، مع الفهم، قطبَي القوس الهيرمينوطيقي للتأويل. ولهذا كُرِّس معظم أجزاء الفصول الثلاثة الآتية للجدل المنهجي بين الفهم والتفسير البنيوي، في نظريات النص والاستعارة والسرد والفعل والتاريخ. وهكذا، فإن حوار الهيرمينوطيقا الريكورية مع التيار البنيوي لم يجرِ تجاهله، وإنما قمنا بتأجيله فحسب، والتركيز عليه في الفصول الآتية.

القسم الثاني

إشكالية المنهج في هيرمينوطيقا ريكور للنص والسرد

تمحور الاهتمام المنهجي للهيرمينوطيقا الريكورية - ابتداءً من مستهل سبعينيات القرن العشرين - حول إشكالية العلاقة بين التفسير والفهم، ومدى إمكان تجاوز التعارض بينهما، في الهيرمينوطيقا والعلوم الإنسانية والاجتماعية؛ ففي تلك الفترة، بدأ تحول الهيرمينوطيقا الريكورية من نظرية الرمز إلى نظرية النص على الصعيد الإبيستمولوجي، ومن صراع الهيرمينوطيقات أو التأويلات إلى الصراع بين التفسير والفهم على الصعيد المنهجي. ويظهر ذلك التحول بوضوح في المقالة المنشورة في عام 1970، تحت عنوان: «ما هو النص؟ التفسير والفهم»[1]. سعى ريكور إلى تجاوز هذا التعارض المنهجي وأسُسه ونتائجه الإبيستمولوجية والأنطولوجية من خلال إقامة جدل بين الفهم والتفسير، لا في نظرية النص فحسب، بل في نظريات الفعل والتاريخ أيضًا، وفي مجمل ميادين العلوم الإنسانية والاجتماعية. واضطلع ريكور إذ ذاك بدور الوسيط بين مناصري الفهم ومناصري التفسير في العلوم الإنسانية والاجتماعية.

سنكرِّس هذا القسم لتحليل محاولة ريكور تجاوز حالة الخصومة أو التضاد المنهجي بين الفهم والتفسير، في نظريات النص والاستعارة والسرد. ويتضمَّن هذا القسم فصلين: يتناول **الأول** (الفصل الرابع) الجدل بين التفسير والفهم في نظريتي النص والاستعارة، في حين يتناول **الثاني** (الفصل الخامس) الجدل

---

(1) Paul Ricœur, «Qu'est-ce qu'un texte? Expliquer et comprendre,» dans: R. Bubner [et al.] (éd.), *Hermeneutik und Dialektik*, 2 vols. (Tübignen: J.C.B. Mohr (Paul Siebesck), 1970), pp. 181-200.

أعيد نشر هذه المقالة لاحقًا في كتاب من النص إلى الفعل: **أبحاث التأويل** تحت عنوان «ما هو النص؟». انظر: Paul Ricoeur: «Qu'est-ce qu'un texte?» dans: *Du texte à l'action: Essais d'herméneutique, II*, Esprit (Paris: Éd. du Seuil, 1986), pp. 137-159. (بول ريكور، **من النص إلى الفعل: أبحاث التأويل**، ترجمة محمد برادة وحسان بورقية (القاهرة: عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، 2001)، ص 105-122).

نفسه في نظرية السرد. وسنبيّن في كلا الفصلين الترابط الوثيق بين الهيرمينوطيقا والعلوم الإنسانية والاجتماعية على الصعيدين المنهجي والإبيستمولوجي، بما يسمح بإظهار هيرمينوطيقية العلوم الإنسانية من جهةٍ، وبإدخال لحظة علمية في الهيرمينوطيقا من جهة أخرى.

الفصل الرابع

إشكالية المنهج في هيرمينوطيقا النص عند ريكور

أولًا: من الرمز إلى النص ومن صراع التأويلات إلى إشكالية العلاقة بين التفسير والفهم

هل يسمح لنا انتقال الهيرمينوطيقا الريكورية من الرمز إلى النص بالحديث عن قطيعة أو عدم استمرارية في مسيرة هذه الهيرمينوطيقا؟ الإجابة هي النفي، لسببين: الأول هو أن فكرة النص التي أصبحت الموضوع المفضَّل والأساس في هذه الهيرمينوطيقا لم تكن غائبة تمامًا عن هيرمينوطيقا الرموز. والسبب الثاني هو أن الرمز - بوصفه موضوعًا للتأويل الهيرمينوطيقي - بقي حاضرًا، بطريقة أو بأخرى في عهد هيرمينوطيقا النصوص؛ ففي ما يتعلّق بالسبب الأول، ربما يكفي أن نستعيد تعريف ريكور للهيرمينوطيقا في كتابه عن فرويد: «سنفهم الهيرمينوطيقا دائمًا على أنها نظرية للقواعد التي تقود شرح النصوص، أي تأويل نصٍّ مفرد، أو مجموعة من العلامات التي يمكن اعتبارها نصًّا [...]»[1]. وأكد ريكور نفسه

(1) Paul Ricœur, *De l'interprétation: Essai sur Freud*, L'Ordre philosophique (Paris: Éd. du Seuil, 2006), p. 18. (بول ريكور، في التفسير: محاولة في فرويد، ترجمة وجيه أسعد (دمشق: أطلس للنشر والتوزيع، 2003)، ص 17). ونجد المعنى نفسه في قوله: «إن الذي يحدِّد الهيرمينوطيقا - على الأقلّ بالنسبة إلى المستويات الاستراتيجية التي سننظر فيها - هو طول المتواليات التي تعمل فيها والتي أسمّيها نصوصًا. ففي شرح نصوص الكتاب المقدَّس ومن ثم النصوص الدنيوية، تكونت في البداية فكرة الهيرمينوطيقا، مأخوذةً بمعنى علم قواعد شرح النصوص. ولفكرة النصّ هنا معنى دقيق ومحدَّد». (انظر: بول ريكور، صراع التأويلات: دراسات هيرمينوطيقية، ترجمة منذر عياشي؛ مراجعة جورج زيناتي (بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، 2005)، ص 99)، و Paul Ricœur: «Le Problème du double-sens =

وجود الكثير من القرائن التي تبيّن الاستمرار، الجزئي والنسبي، لهيرمينوطيقا الرموز في هيرمينوطيقا النصوص، فكتب، في هذا الخصوص: «بادئ ذي بدء، هناك الاعتراف بأن معاني الرمز لا تنضب، إذا أخذنا في الحسبان الاختزال الدلالي الذي تمارسه نظرية الاستعارة على نظرية الرمز. ويمكن المرء الإشارة أيضًا إلى ما يمكنني تسميته عمل التشابه في أساس العملية الاستعارية. [...] ويبدو لي مع ذلك أن الفصل الأخير من **سطوة الاستعارة**[2] («الوجود مِثل Being As» مأخوذًا بوصفه الملازم لـ «الرؤية كـ Seeing As»)، بالإضافة إلى التأمّل في حقيقة الماضي في **نهاية الزمان والسرد** III، من دون أن أقول شيئًا عن الجهد الذي بذلته في الدراسة الأخيرة من **الذات عينها كآخر** من التشكيل الملائم لأنطولوجيا للكينونة بوصفها فعلًا [...]، كل ذلك يترك المجال مفتوحًا لبحثٍ يستحق أن يكون عنوانه عودةً إلى رموز خاصّة»[3].

انطلاقًا من السببين السابقين، نرى أن انتقال هيرمينوطيقا ريكور من نظرية الرمز إلى نظرية النص لا يشكِّل قطيعة ضمن مسار هذه الهيرمينوطيقا، وإنما يمكن أن نعدَّه تحولًا من مركز إلى آخر، ضمن الحقل المعرفي نفسه. ونجد الاستمرارية الجزئية ذاتها على الصعيد المنهجي للهيرمينوطيقا الريكورية. فانتقال محور اهتمام هذه الهيرمينوطيقا، على الصعيد المنهجي، من صراع التأويلات إلى الصراع بين الفهم والتفسير، لا يعني الانتقال إلى إشكالية كانت غائبة أو مهملة في المرحلة الأولى؛ إذ بيّنت قراءة ريكور للتحليل النفسي الفرويدي مدى اهتمام ريكور بإقامة علاقة جدلية بين الفهم أو التأويل الهيرمينوطيقي والتفسير العلمي، حتى في فترة هيرمينوطيقا الرموز، وهي هيرمينوطيقا الصراع بين التأويلات. كما

---

comme problème herméneutique et comme problème sémantique,» dans: *Le Conflit des interprétations: = Essais d'herméneutique*, L'Ordre philosophique (Paris: Éd. du Seuil, 1969), p. 65.

نُشرت هذه المقالة في الأصل في: *Cahiers internationaux du symbolisme*, no. 12 (1966), pp. 59-71, et dans: *Myths and Symbols: Studies in Honor of Mircea Eliade*, Edited by Joseph M. Kitagawa and Charles S. Long; With the Collaboration of Jerald C. Brauer and Marshall G. S. Hodgson (Chicago: University of Chicago Press, [1969]), pp. 63-81.

(2) تُرجم كتاب ريكور **الاستعارة الحية** (*La Métaphore vive*) إلى الإنكليزية تحت عنوان مختلف هو **سطوة الاستعارة** (*The Rule of Metaphor*).

(3) Paul Ricœur, «Reply to David Pellauer,» in: *The Philosophy of Paul Ricœur*, Edited by Lewis Edwin Hahn, Library of Living Philosophers; 22 (Chicago, ILL: Open Court Pub. Co., 1995), p. 124.

أن المواجهة بين الهيرمينوطيقا الريكورية والبنيوية - بوصفها منهجًا تفسيريًا علميًا أو هيرمينوطيقا تدميرية - كانت نتيجة سعي ريكور إلى مَفْصَلة التفسير البنيوي مع الفهم الهيرمينوطيقي، ووضعهما في علاقة تكامل، بدلًا من أن تتَّسم العلاقة بينهما بالتنافر والتضاد. وبدأ ظهور هذا السعي في بدايات تأسيس هيرمينوطيقا الرموز. ويشهد على ذلك بحث «البنية والهيرمينوطيقا» (1963)[4]، والنقاش الذي دار بين ريكور وكلود ليفي - شتراوس في أثناء الحوار الذي أجرته هيئة تحرير مجلة *Esprit* مع ليفي - شتراوس (1963)[5]. وجرى - في كلتا المناسبتين - تأكيد إمكان مَفْصَلة التفسير البنيوي والفهم الهيرمينوطيقي، وضرورة ذلك التَمَفْصُل، من أجل الوصول إلى فهم أعمق لمعنى الموضوع المدروس، والمتمثِّل آنذاك في الرموز والأساطير.

يمكن تأكيد عدم وجود قطيعة في مسار اهتمام الهيرمينوطيقا الريكورية بمسألة المنهج، من ناحيتين: تتمثَّل الأولى في أن اهتمام ريكور بتناول العلاقة بين التفسير والفهم، بطريقة مباشرة، حدث منذ المرحلة الأولى من تأسيس هيرمينوطيقا الرموز. أمّا الناحية الثانية فتتمثّل في أن الصراع بين الأركيولوجيا أو هيرمينوطيقا الشبهة والارتياب والتيليولوجيا أو هيرمينوطيقا الإيمان ليس، في نهاية المطاف، إلّا شكلًا من أشكال الصراع بين التفسير والفهم؛ فالمقاربة الأركيولوجية لهيرمينوطيقا الشبهة هي - كما بيّنا آنفًا - مقاربة تفسيرية، في حين أن المقاربة التيليولوجية مقاربة فهمية أو تفهمية. وعلى هذا الأساس نستطيع القول

---

(4) Paul Ricœur, «Structure et herméneutique,», *Esprit*, vol. 31, no. 322 (Novembre 1963), pp. 596-627.

نُشرت هذه المقالة في الأصل تحت عنوان: «Symbolique et temporalité,» dans: *Ermeneutica e Traduizione* (Actes du congrès international, Rome, Janvier 1963), Archivio di Filosofia; 1/2, (Padova: [n. pb.], 1963), pp. 12-31. Repris quasi intégralement dans: *Le Conflit*, pp. 31-63.

لهذا البحث ترجمتان عربيتان: الأولى في: ريكور، صراع التأويلات، ص 59-97، والثانية في: جان ماري أوزياس [وآخ.]، البنيوية، ترجمة ميخائيل إبراهيم مخول، 2 ق في 1 (دمشق: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، 1972)، ص 225-265.

(5) «Réponses à quelques questions,» Entretien du «groupe philosophie» d'Esprit avec Claude Lévi-Strauss, *Esprit*, vol. 31, no. 322 (Novembre 1963), pp. 629-653.

أعيد نشر هذا الحوار، انظر: «Autour de *la Pensée sauvage*. Réponses à quelques questions,» *Esprit*, vol. 31, no. 301 (Janvier 2004), pp. 169-192.

تُرجم هذا الحوار إلى العربية، انظر: «كلود ل. شتراوس يرد على بعض الأسئلة،» في: أوزياس [وآخ.]، ص 267-301.

إن إشكالية الصراع بين التفسير والفهم استحوذت على الاهتمام المنهجي الأكبر في هيرمينوطيقا ريكور عبر مراحلها المختلفة، وينطبق ذلك على هيرمينوطيقا الرموز والعلامات.

إن ما يعزِّز هذا التقارب أو التماثل بين هيرمينوطيقا الشبهة وهيرمينوطيقا الإيمان، أو بين التفسير والفهم، هو أن كلًّا من هيرمينوطيقا الشبهة والتفسير يقومان بالدور نفسه في هيرمينوطيقا ريكور، من حيث كونهما يمثّلان لحظة نقدية ضرورية في سيرورة هيرمينوطيقا الإيمان والفهم. فعلى الرغم من أن ريكور هو من المدافعين عن هيرمينوطيقا الإيمان وعن الفهم، فإن ذلك لم يمنعه من تأكيد أهمية وقيمة كلٍّ من هيرمينوطيقا الشبهة والتفسير، لكونهما يساعدان على الانتقال من الفهم البسيط غير النقدي إلى الفهم العميق بعد النقدي. ولهذا السبب جرى تأكيد ضرورة تكامل هيرمينوطيقا الشبهة مع هيرمينوطيقا الإيمان، والتفسير مع الفهم. ويشرح كلُّ ذلك سبب اعتقاد ريكور نفسه بأن التحول الذي أصاب موضوع الهيرمينوطيقا لديه (من الرمز إلى النص)، وإشكالية المنهج في هذه الهيرمينوطيقا (من الصراع بين التأويلات إلى الصراع بين التفسير والفهم) لا يشير إلى وجود تعديل جذري أو قطيعة في مسيرة هذه الهيرمينوطيقا. وهو يكتب، في هذا الصدد: «يبدو لي أن التغيرات التي أصابت نظرية التأويل - عندما ما عادت تُحدَّد بواسطة التعابير اللغوية المزدوجة المعنى، وإنما، على نحو متزايد، بواسطة سبر الجدل بين الكتابة والقراءة - لا تتضمَّن تخلّيًا عن المبدأ المتعلّق بسبر ملموس لرموز خاصة. فنظرية التأويل الأولى لم تُلغَ، ولم تُستبدل النظرية الثانية بها، وإنما ضُمِّنت فيها»[6].

على الرغم من أن صراع الهيرمينوطيقات ما عاد - ابتداءً من عام 1970 - يشغل مكانًا مركزيًّا في أعمال ريكور، فإن محاولة التوسُّط بين هذه الهيرمينوطيقات استمرت لاحقًا. ويبدو ذلك جليًّا في تدخُّل ريكور في المناظرة (Le Débat) بين هيرمينوطيقا غادامر للتقاليد ونقد هابرماس للأيديولوجيات[7]؛ إذ يمكن اعتبار

(6) Ricœur, «Reply to David Pellauer,» p. 124.

(7) انظر: بول ريكور: «الهيرمينوطيقا ونقد الإيديولوجيات» في: من النص إلى الفعل: أبحاث التأويل، ترجمة محمد برادة وحسان بورقية (القاهرة: عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، 2001)، ص 262-298.

هيرمينوطيقا التقاليد بمنزلة هيرمينوطيقا للإيمان ولإحياء المعنى، في حين أن هيرمينوطيقا هابرماس النقدية هي هيرمينوطيقا للشبهة والارتياب بامتياز. ونتّفق في هذا الخصوص مع بيير كولان الذي يرى أن الصراع بين الهيرمينوطيقات - الذي كان الموضوع الرئيس للهيرمينوطيقا الريكورية في عصر هيرمينوطيقا الرموز والعلامات - قد ظهر لاحقًا، في عصر هيرمينوطيقا النص والفعل، «على شكل توتُّر خصب بين هيرمينوطيقا التقاليد ونقد الإيديولوجيات»[8].

إذا كان الانتقال من هيرمينوطيقا الرمز إلى هيرمينوطيقا النص لا يعني حصول قطيعة إيبستمولوجية ومنهجية في الهيرمينوطيقا الريكورية، فإن الأسئلة التي تطرح نفسها في هذا الخصوص هي: ما أسباب هذا الانتقال الذي تمثّل في عبور الهيرمينوطيقا الريكورية من نظرية الرمز إلى نظرية النص، ومن صراع الهيرمينوطيقات إلى الصراع بين التفسير والفهم؟ وما هي الميزات أو الخصائص التي وجدها ريكور في النص ليجعله الموضوع المفضّل والأساس للتأويل في الهيرمينوطيقا؟ سنحاول، في البداية، الإجابة عن هذين السؤالين بطريقة سلبية (بالمعنى المنطقي) وغير مباشرة، بمعنى أننا سنشرح أسباب انتقال ريكور من نظرية الرمز قبل أن نشرح أسباب انتقاله إلى نظرية النص.

في مقالة معنونة بـ «الكلام والرمز»[9]، أشار ريكور إلى أن مفهوم الرمز يتضمّن عيبين أو مشكلين أساسين يسوغان مسألة عدم احتفاظ الرمز بدور مركزي في هيرمينوطيقا النصّ ويفسرانها. يتمثّل العيب الأول في التنوع الواسع جدًّا لحقول البحث التي تنتمي إليها الرموز. وكنا رأينا أن البحث المعياري للرمز - في رمزية الشر - أفضى إلى التمييز بين ثلاثة أنواع أو أشكال مختلفة من الرموز (كونية،

---

(8) Pierre Colin, «Herméneutique et philosophie réflexive,» dans: *Paul Ricœur: Les Métamorphoses de la raison herméneutique*, Actes du colloque de Cerisy-la-Salle, 1er-11 Août 1988; sous la dir. de Jean Greisch et Richard Kearney, Passages (Paris: Les Éd. du Cerf, 1991), p. 23.

(9) Paul Ricœur, «Parole et symbole,» papier présenté à: *Le Symbole*, Université des sciences humaines de Strasbourg, Faculté de théologie catholique, [Faculté de théologie protestante, Colloque international, Strasbourg, 4-8 février 1974]; Édité par Jacques E. Ménard (Strasbourg: Faculté de théologie catholique, 1975), pp. 142-161, et Paul Ricœur, *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning* (Fort Worth: Texas Christian University Press, 1977), pp. 45-69. (بول ريكور، **نظرية التأويل: الخطاب وفائض المعنى**، ترجمة سعيد الغانمي (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2003)، ص 83-116).

حلمية، شعرية)[10] يشكّل كلٌّ منها موضوع بحثٍ خاص لحقول أو لميادين معرفية متميزة: ففينومينولوجيا الدِّين، والتاريخ المقارن للأديان يهتمان بالرموز الكونية، والتحليل النفسي وعلم النفس يهتمان برموز الأحلام، ونظرية المخيلة الشعرية ونظريات النقد الأدبي تهتمان بالرموز الشعرية. ويمكننا ملاحظة هذا التنوع الكبير لميادين المعرفة المهتمّة بالرموز؛ فالعيب الأول الذي يطرحه مفهوم الرمز هو أنه يمثّل مشكلة «تتبعثر في عدد من مجالات البحث، وتتفرع، في كلّ مجال، إلى أن تضيع في تكاثر لا يمكن إحصاؤه»[11]. ويكمن العيب الثاني لمفهوم الرمز في كونه مؤلّفًا من مستويين متمايزين من الخطاب: الأول ينتمي إلى النسق اللغوي، والثاني هو من نسقٍ غير لغوي. فالرمز ينتمي إلى النسق اللغوي بسبب بنيته الدلالية، أي بسبب امتلاكه معنى أو دلالة لغوية؛ وفي المقابل، يحيل هذا العنصر اللغوي دائمًا إلى عنصر أو بُعد غير لغوي؛ فرمز «السماء» يحيل إلى معان ودلالات لغوية من جهة أولى، وإلى السماء نفسها من جهة ثانية.

من الأسباب الأخرى التي أفضت إلى انتقال الهيرمينوطيقا الريكورية من نظرية الرمز إلى نظرية النص إدراك ريكور افتقار هيرمينوطيقاه للرموز إلى أساس لغوي قوي ومتماسك. أشار إلى هذا الأمر بقوله: «نظرًا إلى استخدامي أفكار الرمز والرمزية كثيرًا في أعمالي عن رمزية الشر وعن فرويد، أدركت افتقاد استخدامي الخاص كلمة 'رمز' تأسيسًا لغويًا»[12]. وأفضى البحث عن هذا الأساس إلى الانتقال من مفهوم الرمز إلى مفهوم النص، وإلى تعزيزٍ كبير للانعطافة اللغوية في الفلسفة الريكورية، التي بدأت تحديدًا في رمزية الشر عام 1960. وترافق ذلك مع نوع من النقد الذاتي الذي مارسه ريكور حيال مقاربته المباشرة لإشكالية الرمز في عملَيْه عن رمزية الشر وعن فرويد؛ إذ أدرك لاحقًا أنه ينبغي تناول مشكلة الرمزية بطريقة غير مباشرة، بحيث تسبقه مرحلة لغوية إعدادية وتمهيدية. ولهذا بدا حرصه

---

(10) انظر: الفصل الأول من هذا الكتاب: «ثالثًا: الرموز: المستويات الثلاثة لظهورها، وتحليلها القصدي،» ص 49-56.

(11) Ricœur, «Parole,» p. 143.

(12) «J'Attends la renaissance,» dans: *A quoi pensent les philosophes?*, Dir. par Jacques Message, Joël Roman et Etienne Tassin; avec la collab. de Brigitte Ouvry-Vial, Autrement. Série Mutations - no. 102 - Novembre 1988 - 110 F, Interrogations contemporaines (Paris: Autrement, 1988). Disponible sur: <http://www.fondsricœur.fr/photo/ATTENDS%20LA%20RENAISSANCE.pdf>.

واضحًا - في مرحلة هيرمينوطيقا النصوص - على تأسيس نظرية النص، انطلاقًا من نظرية لغوية للخطاب (Discours) واضحة المعالم. وبدأت المعالم الأولى لنظرية ريكور بشأن اللغة أو الخطاب في منتصف الستينيات، وظهر ذلك واضحًا في بعض البحوث التي جُمعت لاحقًا في كتاب **صراع التأويلات**...»[13]، لكن هذه النظرية لم تكتمل أو لم تنضج إلّا مع تأسيس هيرمينوطيقا النص، وتجلّى ذلك خصوصًا في **الاستعارة الحية** وفي **من النص إلى الفعل**... ونظرية التأويل...»[14].
وهكذا، ساهم إدراك ريكور المتزايد لضرورة تأسُّس الهيرمينوطيقا على نظرية لغوية واضحة ومتماسكة من جهة أولى، وطبيعة أو مضمون هذا التأسيس من جهة ثانية، في التحول من نظرية الرمز إلى نظرية النص.

سنعرض - في المبحث الآتي (ثانيًا) - نظرية النص عند ريكور، وأساسها اللغوي المتمثّل في نظرية الخطاب؛ فانطلاقًا من تلك النظرية الأخيرة، أُسس النص كأنموذج إرشادي للهيرمينوطيقا الريكورية. ولهذا الأنموذج أهمية كبيرة في بحثنا المتعلّق بإشكالية المنهج في هيرمينوطيقا بول ريكور. وتنبع هذه الأهمية من اتّسام النص - بوصفه أنموذجًا هيرمينوطيقيًا - بموضوعية تسمح بتطبيق الجدل بين التفسير والفهم في تناول النص، وتبين ضرورة هذا الجدل. وأشار ريكور، في تبريره تغيّر الموضوع الأساس للتأويل في هيرمينوطيقاه - الذي أصبح النص وليس الرمز - إلى سببين رئيسين: «أولًا، بدا لي أن رمزية تقليدية أو خاصة لا تفصح عن مواردها من تعدُّد المعاني (Plurivocité) إلّا في سياقات خاصة، أي على صعيد نص كامل، مثل قصيدة شعرية. وثانيًا، تتيح الرمزية نفسها المجال لتأويلات متنافسة، بل ومتعارضة قطبيًا. [...] ويعبّر صراع التأويلات هذا عن نفسه على مستوى نصّي أيضًا»[15].

رأى بعض الفلاسفة - مثل ميشيل ميَر (M. Meyer) - أن مركزية النص في الهيرمينوطيقا أو أوليته تشكّل عائقًا أمام أي محاولة لتأسيس هيرمينوطيقا عامة.

---

(13) انظر خصوصًا: ريكور، صراع التأويلات، ص 97-136.

(14) انظر خصوصًا: Paul Ricœur, *La Métaphore vive*, L'Ordre philosophique (Paris: Éd. du Seuil, 1975), pp. 87-100.

(15) Paul Ricœur: «De l'interprétation,» dans: *Du texte à l'action: Essais d'herméneutique, II*, Esprit (Paris: Éd. du Seuil, 1986), p. 30. (ريكور، من النص، ص 105-122).

وعرض أوليفييه أبل لوجهة النظر هذه بقوله: «يضع ميَر الإصبع على سؤال حقيقي، يتعلّق بالأولية الهيرمينوطيقية للعلاقة مع النص، ويتضمن ذلك السؤال العلاقة بالبنية المتعدِّدة المعاني للكلام التي تظهرها الاستعارة. فهذه الأولية هي ما يجعل - من وجهة نظره - الهيرمينوطيقا تفتقر إلى نظرية عامة في الفهم، وهذا التحفُّظ موجَّه، ربما، إلى ريكور بدرجة أكبر»[16].

في الواقع، يمكن أن تشكِّل أولية النص في الهيرمينوطيقا تضييقًا حقيقيًا لمجال البحث الهيرمينوطيقي، وهذا ما اعترف به ريكور نفسه حين أشار إلى الحدود التي يفرضها تعريف موضوع الهيرمينوطيقا بتأويل النصوص؛ لأن هذا التعريف يستبعد الرموز والكلام الشفهي والرموز غير الكتابية والثقافات الشفهية من حقل البحث الهيرمينوطيقي. لكن، على الرغم من هذا التضييق لمجال بحث الهيرمينوطيقا، شُدِّد على أن «ما يخسره التعريف في الامتداد، يكسبه في الكثافة»[17]، وسنناقش ما يمكن أن يحمله هذا التعريف للهيرمينوطيقا عندما نحلِّل لاحقًا وبشكل مفصَّل السمات التي تجعل النص أنموذجًا هيرمينوطيقيًا. لكن، لا بدَّ من الإشارة، في هذا السياق، إلى أن هذا التضييق لمجال الهيرمينوطيقا تضييق موقّت، ولا يشكِّل بالضرورة عقبة في وجه محاولة تأسيس هيرمينوطيقا عامة؛ لأن السمات التي تجعل النص أنموذجًا إرشاديًا في هيرمينوطيقا ريكور تظهر أيضًا في ظواهر أو موضوعات أخرى (الفعل الحصيف، الحادث التاريخي، على سبيل المثال). ويسمح هذا التشابه أو التماثل بتجاوز حدود الهيرمينوطيقا الإقليمية أو الخاصة أو المقتصرة على موضوع ضيق، بما يُفضي إلى الاهتمام بجميع الموضوعات المشابهة للنص، بوصفه أنموذجًا هيرمينوطيقيًا، وإلى إفساح المجال، بالنتيجة، لتأسيس هيرمينوطيقا عامة أو نظرية عامة للفهم، وهذا ما قام به فعلًا ريكور نفسه حين أظهر تماثل النص والفعل الحصيف بوصفه موضوع العلوم الإنسانية والاجتماعية، وفقًا لماكس فيبر. وبهذه المماثلة، وُسِّع مجال البحث الهيرمينوطيقي ليشمل مجال بحث العلوم الإنسانية والاجتماعية.

---

(16) Olivier Abel, *L'Éthique interrogative: Herméneutique et problématologie de notre condition langagière*, L'Interrogation philosophique (Paris: Presses universitaires de France, 2000), pp. 145-146.

(17) Ricœur, «De l'interprétation,» p. 31. (ريكور، من النص، ص 24).

في الفصل الأخير من هذا الكتاب، تندرج محاولتنا الهادفة إلى إظهار إمكان تأسيس هيرمينوطيقا للخطاب الشفوي عمومًا، وللحوار خصوصًا، في إطار عملية توسيع مجال بحث الهيرمينوطيقا وتأسيس نظرية عامة للفهم، انطلاقًا من هيرمينوطيقا النص الريكورية. وسنعمل على تأكيد أن النص - بوصفه نموذجًا هيرمينوطيقيًا - لا يشكّل عقبة أمام أي محاولة لتأسيس نظرية عامة للفهم؛ إذ يمكن اكتشاف السمات الأساسية التي تجعل النص أنموذجًا هيرمينوطيقيًا بامتياز، عند ريكور، في بعض أنواع الخطاب الشفهي (الخطاب التلفزيوني والإذاعي مثلًا). لكنّنا سنركز حاليًا - في المبحث الآتي - على تقديم عرض مكثّف لنظرية الخطاب الريكورية التي تمثّل الأساس اللغوي لهيرمينوطيقا النص عنده. وسنوجّه اهتمامنا، بشكل خاص، إلى السمات الخاصة بعلم الدلالة أو السيمانطيقا (Sémantique)المهتم بالخطاب، والتي تميزه من علم العلامة أو السيميوطيقا (Sémiotique)، المهتم بالكلمة أو بالعلامة.

ثانيًا: تعريف النص بوصفه خطابًا مكتوبًا

ابتداءً من عام 1970، أصبح تأويل النصوص الموضوع الرئيس لهيرمينوطيقا ريكور. وظهر ذلك واضحًا في التعريف الذي قدمه للنص، بوصفه «كل خطاب مثبّت بالكتابة»[18]؛ فانطلاقًا من هذا التعريف يكون التثبيت بالكتابة مؤسّسًا للنص بوصفه نصًا. ويثير هذا التعريف إشكالية العلاقة بين النص والكلام، ويطرح السؤال الآتي: هل يعني القول «إن النص خطاب مثبّت بالكتابة» أنه ينبغي أن يجري بدايةً نطق الخطاب ماديًا أو ذهنيًا، قبل أن يُثبّت بالكتابة؟ بكلام آخر، هل ينبغي أن يكون المكتوب تثبيتًا لكلام سبق نطقه أو قوله بطريقة ما؟ يوضّح هيو ج. سيلفرمان موقف ريكور، في هذا الصدد، بقوله: «[...] لا يريد ريكور أن يتبنّى النظرة البسيطة القائلة إن الكتابة كانت كلامًا ابتداءً، وإنما يريد بالأحرى أن يوحي بأن النص مكتوب؛ لأنه، على وجه الضبط، غير مقول»[19].

(18) Paul Ricœur: «Qu'est-ce qu'un texte?,» dans: *Du texte à l'action*, p. 137. (ريكور، من النص، ص 105).

(19) Hugh J. Silverman, *Textualities: Between Hermeneutics and Deconstruction* (New York: Routledge, 1994), p. 27. (ج. هيو سلفرمان، نصيّات بين الهرمنيوطيقا والتفكيكية، ترجمة حسن ناظم وعلي حاكم صالح (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2002)، ص 53).

وعلى الرغم من ميل ريكور - باعترافه هو نفسه - إلى القول إن كلَّ كتابة تُضاف إلى كلام سبق قوله، فإنه انتهى إلى القول إن الكتابة ليست مجرَّد نسْخ أو تسجيل للكلام المقول: «ما ثُبِّت بالكتابة هو إذن خطاب كان في إمكاننا بالتأكيد قوله، لكننا نكتبه بالضبط، لأننا لا نقوله؛ فالتثبيت بالكتابة يحلُّ محلَّ الكلام، أي حيثما كان في إمكان الكلام أن يولد. يمكننا إذن أن نتساءل إن لم يكن النص نصًّا حقًّا، عندما لا يقتصر على تدوين كلام سابق، وإنما عندما يسجِّل مباشرةً بالحروف ما يريد الخطاب قوله»[20].

لم يُجِبْ ريكور عن السؤال المتعلِّق بمدى أحقية أن يكون الخطاب المكتوب نصًّا، حتى عندما يكون مجرَّد تدوين لكلام شفهي سابق، لكن طريقة طرح ذلك السؤال تجعلنا نعتقد، أول وهلة، أن إجابة ريكور المفترضة هي النفي، بمعنى أن الخطاب ليس نصًّا إلّا عندما يُدَوَّن مباشرة من دون المرور بمرحلة الكلام الشفهي. لكننا نرى أن هذه الإجابة لا تعبِّر فعلًا عن حقيقة موقف ريكور، وذلك لسببين: يتمثَّل الأول في انتقاد ريكور للمفكرين - جاك دريدا مثلًا - الذين ميّزوا وفصَلوا، بشكل كامل، بين الكتابة والكلام، وأكَّدوا أن أصل الكتابة مختلف، بشكل كامل، عن الكلام. ويكتب ريكور في هذا الصدد: «الإصرار، كما يفعل جاك دريدا، على أن للكتابة جذرًا متميزًا عن الكلام، وعلى أن هذا الأساس أُسيء فهمه، بسبب اهتمامنا المفرط بالكلام وصوته ولوغوسه (its logos)، هو مبالغة في تقدير كلا النمطين اللذين يتحقَّق بهما الخطاب في تكوينه الجدلي»[21]. والسبب الثاني هو قيام ريكور نفسه بتأويل نصوص الإنجيل والكتاب المقدَّس عمومًا، معتبرًا إياها نصوصًا بالمعنى الكامل للكلمة، على الرغم من أنها نتيجة تدوين كلام شفهي سابق؛ فالكتاب المقدَّس يتضمَّن - وفقًا لريكور وللمسيحيين عمومًا - كلام المسيح أو الله؛ وجرى تدوين هذا الكلام لاحقًا، وأصبح نصًّا يؤوَّل ويعاد تأويله. تعامل ريكور مع هذا الخطاب المدوَّن على أنه نص بامتياز، على الرغم من كونه أصلًا كلامًا شفهيًا، وهذا يعني أن الخطاب المكتوب يظل - بالنسبة إلى ريكور - نصًّا، حتى وإن كان مجرَّد تدوين لكلام شفهي سابق.

---

(20) Ricœur, «Qu'est-ce qu'un texte?,» p. 138. (ريكور، من النص، ص 106).

(21) Ricœur, *Interpretation Theory*, p. 26. (ريكور، نظرية التأويل، ص 56).

إن السمة الأساس التي تجعل الخطاب نصًا، عند ريكور، هو التثبيت بالكتابة، بغضّ النظر عن كون الخطاب المثبَّت قد مرَّ، أم لم يمر، في مرحلة الكلام. بكلمات أخرى، يبقى الخطاب المكتوب نصًا حتى في حال عبوره المسبق والفعلي مرحلة الكلام الشفهي. ونحن نشدِّد على هذه المسألة لسببين رئيسين: الأول يعود إلى أن محاولة ريكور إظهار الأنموذجية الهيرمينوطيقية للنص تقوم بالدرجة الأولى على التمييز بين الخطاب الشفهي والخطاب المكتوب؛ ويكمن السبب الثاني في أن طموحنا إلى توسيع هيرمينوطيقا ريكور يتعلَّق تحديدًا بتأسيس هيرمينوطيقا للخطاب الشفهي.

يمكن تفسير بعض محاولات ريكور التشديد على الترابط المباشر والوثيق بين إرادة القول والخطاب المكتوب بالأهمية التي أولاها في هيرمينوطيقاه للتمييز بين الخطاب الشفهي والخطاب المكتوب، أو بين العلاقة كتابة/ قراءة والعلاقة كلام/ استماع؛ إذ يهدف هذا التمييز إلى إظهار خصوصية العلاقة بالمكتوب وتميّزها الجذري من تبادل الحديث في الخطاب الشفهي. وعلى الرغم من تشديد ريكور على الاختلاف بين الخطاب المكتوب والخطاب الشفهي - من أجل إبراز الأنموذجية الإرشادية للخطاب المكتوب بالنسبة إلى الهيرمينوطيقا - فإنه أبرز أيضًا السمات المشتركة بينهما التي تميّزهما من اللغة، بوصفها نظامًا مغلقًا وافتراضيًا. وتستطيع هذه السمات المشتركة أن تخفِّف من شدَّة أو من جذرية التمييز الريكوري بين نوعي الخطاب.

سنُجمل - في المبحث الآتي (ثالثًا) - السمات الأساسية المقومة للخطاب والمميِّزة له من اللغة؛ ثم سنقوم بإظهار خصوصية تحقُّق هذه السمات في الخطاب المكتوب؛ فهذه الخصوصية هي التي سمحت لريكور بالحديث عن الأنموذجية الهيرمينوطيقية للنص. ولهذه الأنموذجية أهمية كبيرة، لأنها تسمح بالمصالحة والتقريب بين الفهم والتفسير في مقاربة النص.

ثالثًا: السمات المؤسِّسة للخطاب

إذا كان النص خطابًا، فما الذي نعنيه بمصطلح «الخطاب»؟ ولماذا استخدم ريكور هذا المصطلح، ولم يستخدم مصطلح «الكلام» (La Parole)، وهو المقابل الشائع والتقليدي لمصطلح اللغة في اللسانيات، منذ فِرديناند دو سوسير (F. de

(Saussure)، على الأقل؟ وكيف تستطيع نظرية الخطاب أن «تقوم بدور مفصلي بين الفهم والتأويل؟»[22]. قبل الإجابة عن هذه التساؤلات، تجدر الإشارة إلى أن انفتاح الفلسفة الريكورية يظهر بوضوح في الاهتمام الكبير الذي أبدته حيال أعمال علماء اللغة وفلاسفتها المعاصرين، إميل بنفنيست ونوام تشومسكي مثلًا. وعلى هذا الأساس، تبنَّى ريكور التعريف السائد للخطاب عند اللغويين: الخطاب هو «حدث أو واقعة اللغة»[23]، وهو، بهذا المعنى، المقابل أو المعاكس لما يسمّيه علماء اللغة بالنسق أو النظام اللساني. وتمثِّل اللسانيات البنيوية في هذا الصدد تحدِّيًا حقيقيًّا لفلسفة ريكور، لا لنفيها انفتاح اللغة على عالمٍ خارجها فحسب، وإنما لرفضها أيضًا إحالة الخطاب على ذات متكلِّمة. وفي توضيح لما تقصده اللسانيات البنيوية بالنسق أو بالبنية اللسانية، يكتب ريكور: «في مثل هذا النسق، ليس ثمة دلالة، [...] وإنما قيَم، أي كميات نسبية وسلبية ومتعارضة»[24]. ولم يسعَ ريكور إلى إقامة التعارض بين فينومينولوجيا الكلام وعلوم اللغة، بل بَحَث عن تبرير لوجود هذه الفينومينولوجيا، وعن أنطولوجيا للغة، إلى جانب، أو بالأحرى في ما وراء، اللسانيات البنيوية. ولهذا السبب أكد أن «لكي يفكِّر المرء فعليًا بتضادِّ اللغة والكلام، ينبغي أن يكون قادرًا على إنتاج فعل الكلام في وسط اللغة نفسه، بطريقة ارتقاء المعنى، ارتقاءً جدليًا يجعل النسق فعلًا والبنية حدثًا»[25].

منذ ستينيات القرن الماضي، فضّل ريكور، ومتابعًا في ذلك بنفنيست، استعمال مصطلح الخطاب في مقابل مصطلح «اللغة»، عوضًا عن مصطلح

(22) Paul Ricœur, «Auto compréhension et histoire,» Texte prononcé en ouverture du symposium international Paul Ricœur «Autocomprehension e historia», tenu à Granada en Espagne, 23-27 Novembre 1987. Il a été publié dans sa traduction espagnole sous le titre «Autocomprehension e historia,» dans: Paul Ricoeur, *Los caminos de la interpretación*, Edited by T. Calvo Martínes et R. Ávila Crespo (Barcelona: Anthropos, 1991). <http://www.fondsricoeur.fr/uploads/medias/articles_pr/auto-comprehension-et-histoire-1988-v2.pdf>.

(23) Ricœur, *Interpretation Theory*, p. 9. (ريكور، نظرية التأويل، ص 34).

(24) Paul Ricœur: «La Question du sujet: Le Défi de la sémiologie,» dans: *Le Conflit*, pp. 246-247. (ريكور، صراع التأويلات، ص 297).

(25) Paul Ricœur: «La Structure, le mot, l'événement,» dans: *Le Conflit*, p. 86.

نُشرت هذه المقالة في الأصل تحت العنوان نفسه، في: *Esprit*, vol. 35 (Mai 1967), pp. 801-820. (ريكور، صراع التأويلات، ص 123).

«الكلام»، لا لتأكيد النوعية الخاصة لهذه الوحدة اللغوية الجديدة فحسب، وإنما أيضًا ليُشرْعِن التمييز بين السيميوطيقا (علم العلامة) والسيمانطيقا (علم الدلالة)، بوصفهما علمين متمايزين يحيلان إلى وحدتين مختلفتين من اللغة (العلامة والجملة). رأى ريكور في هذا التمييز «مفتاح مشكلة اللغة بأسرها»[26]، ووجد في لسانيات الخطاب التي أسّسها اللغوي الفرنسي بنفنيست عونًا كبيرًا، لاهتمامها بالجملة بوصفها وحدة لغوية مستقلة عن العلامة ومتميزة منها، ولانشغالها بالكلام الحي أو المباشر (La Parole vivante) الذي تهمله اللسانيات البنيوية تمامًا. وفي التمييز بين العلامة بوصفها موضوعًا سيميوطيقيًا، والجملة بوصفها موضوعًا سيمانطيقيًا، يكتب بنفنيست: «مع العلامة، نبلغ الواقع الباطني للُغة؛ ومع الجملة، يكون الارتباط بالأشياء خارج اللغة؛ وفي حين أن المقابل المؤسِّس للعلامة هو المدلول (Le Signifié) المحايث لها، فإن معنى الجملة يتضمن إحالة على الوضع الذي يحصل فيه الخطاب، وعلى موقف المتكلم»[27]. ويفضي الانتقال من لسانيات العلامة إلى لسانيات الجملة، إلى تحويل الاهتمام من بنية اللغة إلى وظيفتها، ومن العلاقات الداخلية بين العلامات إلى العلاقة بين الخطاب والعالم الخارجي الذي يحيل إليه. وحينها فحسب «ثمة فرصة للالتقاء باللغة بوصفها قولًا»[28]. وبالانتقال من مستوى العلامة إلى مستوى الجملة، يتمُّ التحول إلى لسانيات الجملة أو الخطاب. ويتجاوز الخطاب، بوصفه حدثًا، اللغةَ، بوصفها نسقًا أو بنية، ليكون تحقُّقًا أو ممارسة فعلية لهذا النسق أو البنية. ولتأسيس نظريته في الخطاب، استعان ريكور، في الوقت نفسه، بلسانيات الجملة عند بنفنيست، وبنظرية أفعال الكلام (La Théorie des actes de langage) عند أوستِن وسيرل، وبالتحليل اللغوي لستراوسن، وبفينومينولوجيا هوسّرل، وبمنطق فريغه. وأبرز ريكور أربع سمات رئيسة للسانيات الجملة، التي تساعد على تأسيس هيرمينوطيقا الخطاب بوصفه حدثًا، وعقد مقارنةً بين هذه السمات والسمات المقابلة لها في اللغة: «السمة الأولى: الخطاب هو دائمًا تحقُّق زمني وفي الحاضر، في حين أن نسق اللغة افتراضي وغريب على الزمن. يسمّي إميل بنفنيست ذلك «إلحاح

---

(26) Ricœur, *Interpretation Theory*, p. 8. (ريكور، نظرية التأويل، ص 33).

(27) Emile Benveniste: «La Forme et le sens dans le langage,» dans: *Problème de linguistique générale, 2*, Tel; 7 (Paris: Éd. du Gallimard, 1974), p. 225.

(28) Ricœur, «La Structure,» p. 87. (ريكور، صراع التأويلات، ص 297).

الخطاب». والسمة الثانية: في الوقت الذي لا تتطلب فيه اللغة أي ذات - بمعنى أن سؤال «من يتكلم» لا يُطبَّق في هذا المستوى - يحيل الخطاب على متكلِّمه بفضل مجموعة معقَّدة من أدوات الوصل، كالضمائر مثلًا. ونحن نقول إن «إلحاح الخطاب» ذاتي المرجع (Auto-Référentielle). والسمة الثالثة: بينما تحيل علامات اللغة إلى علامات أخرى داخل النظام نفسه، فإن اللغة تستغني عن العالم كما تستغني عن الزمنية والذاتية، يكون الخطاب دائمًا بصدد شيءٍ ما. فهو يحيل إلى عالم يتوخّى وصفه والتعبير عنه وتمثيله. ففي الخطاب، تتحقَّق الوظيفة الرمزية للكلام. والسمة الرابعة: بينما لا تُعتبَر اللغة سوى شرط للتواصل الذي تقدِّم له أنساقًا ما، يتمُّ، في الخطاب، تبادل الرسائل كلها. وبهذا المعنى، وحده الخطاب الذي لا يملك عالمًا فحسب، بل يملك أيضًا آخر، مخاطَبًا يتوجه إليه»[29].

لا يهدف التمييز الأساس بين السيميوطيقا والسيمانطيقا إلى إقامة تعارض قطبي بينهما، وإنما إلى توضيح تراتبيتهما ومستويات عملهما المختلفة. وعمل ريكور، من خلال هذا التمييز، على إظهار مشروعية كلِّ ميدان معرفي، وحدود هذه المشروعية في الوقت نفسه. وذهب - كما سنشرح لاحقًا - إلى حدِّ الاعتراف بمشروعية قيام البنيوية الفرنسية بتقديم تفسيرات سيميوطيقيةٍ لمستويات لغوية أعلى من العلامة، أو حتى الجملة، أي لنصوص. ونُظِر إلى هذه المقاربة السيميوطيقية أو التفسيرية، على المستوى المنهجي، على أنها مرحلة ممكنة، بل وضرورية، في سيرورة التأويل. ويتعلَّق الاختلاف الأساس أو الأهم بين اللغة (La Langue) والخطاب (Le Discours) أو الكلام (Le Langage) بمسألة الإحالة أو المرجعية (La Référence) بالمعنى العام للكلمة؛ فعلى العكس من اللغة، يمتلك الخطاب إحالة أو مرجعية ثلاثية: إحالة إلى واقع خارج اللغة (Une Réalité

---

(29) Paul Ricœur: «Le Modèle du texte: L'Action sensée considérée comme un texte,» dans: *Du texte à l'action*, pp. 184-185.

نُشرت هذه المقالة في الأصل بالإنكليزية: «The Model of the Text: Meaningful Action Considered as a Text,» *Social Research*, vol. 38, no. 3 (Fall 1971), pp. 529-562.

وأعيد نشره تحت العنوان نفسه في: Paul Ricœur, *Hermeneutics and the Human Sciences: Essays on Language, Action, and Interpretation*, Edited, Translated, and Introduced by John B. Thompson (Cambridge [Eng.]; New York: Cambridge University Press; Paris: Editions de la Maison des sciences de l'homme, 1981), pp. 197-221. (ريكور، من النص، ص 142).

(extralinguistique)، وإحالة إلى الشخص الذي نوجّه إليه الخطاب، وإحالة إلى الشخص الذي يتكلّم[30]. ويؤكّد ريكور - متابعًا في ذلك بنفنيست - أن مسألة المرجع أو الإحالة هي التي «تبيّن، ربما أكثر من غيرها، الاختلاف الأساس بين السيمانطيقا والسيميوطيقا»[31].

يكمن التحدي الذي تمثّله السيميوطيقا البنيوية بالنسبة إلى الهيرمينوطيقا الريكورية في إهمالها المتعمَّد للكلام، ولثالوث المرجعية الذي يتضمنه. وركّز النقد الريكوري للبنيوية على هذا الإهمال الناجم عما سمّاه «بديهية الانغلاق التي تنص على أن اللغة نظام أو بنية أو نسق مغلق «ليس له خارج، وإنما فقط علاقات داخلية»[32]. وهكذا، يتضمَّن تأسيس هذا النسق إقصاء كلِّ خارج، حيث تحيل كلُّ علامة إلى العلامات الأخرى، في علاقات داخلية محضة. فما تهمله البنيوية أو تضعه جانبًا هو الإمكان الدائم لكسر انغلاق هذا النسق، عن طريق فعل الكلام. فعلى النقيض من انغلاق النسق اللغوي أو اللساني على نفسه، يتضمَّن الخطاب نزعة قصدية تقوم وظيفتها على التوسط «بين الإنسان والإنسان، وبين الإنسان والعالم»[33]. وهكذا يتجاوز النسق اللغوي نفسه، خلال استعماله في الخطاب أو الكلام. فمع الخطاب، يكون ثمة متكلِّم، ومتكلَّم إليه أو معه، ومرجعية أو إحالة، ومعنى. وضمَّن ريكور هذه العناصر الأساس الأربعة في تعريفه التالي للخطاب: «شخص ما يقول شيئًا ما لشخص آخر عن شيء ما، وفقًا لقواعد (صوتية ومعجمية وتركيبية وأسلوبية)»[34]. وانطلاقًا من هذا التعريف، نتبين العناصر الأربعة المؤسِّسة للخطاب، بوصفه كذلك: المتكلِّم أو الكاتب (شخص ما يقول)،

---

(30) انظر: Paul Ricœur, «La Métaphore et le problème central de l'herméneutique,» *Revue philosophique de Louvain*, vol. 70, no. 5 (Février 1972), p. 97.

(انظر: بول ريكور، «الاستعارة والمشكل المركزي للهيرمنيوطيقا،» ترجمة طارق النعمان، الكرمل، العدد 60 (صيف 1999)، ص 172).

(31) Ricœur, *La métaphore vive*, p. 97.

(32) Ricœur, «La Structure,» p. 83. (ريكور، صراع التأويلات، ص 119).

(33) Ricœur, *La Métaphore vive*, p. 98.

(34) Paul Ricœur, *Réflexion faite: Autobiographie intellectuelle*, Philosophie (Paris: Éd. Esprit, 1995), p. 39. (بول ريكور، بعد طول تأمل، ترجمة فؤاد مليت؛ مراجعة وتقديم عمر مهيبل (الجزائر؛ المغرب؛ بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون؛ منشورات الاختلاف؛ المركز الثقافي العربي، 2006)، ص 62).

المعنى (يقول شيئًا ما)، المحاوِر أو المستمع أو القارئ (لشخص آخر)، المرجعية أو الإحالة (عن شيء ما).

مع تشديد ريكور على السمة «الحَدَثية» للخطاب، أكد أن هذه السمة لا تمثّل إلّا أحد القطبين المؤسّسين للخطاب. ويتمثّل القطب الثاني في الدلالة (La Signification). والقاعدة التي تحكم العلاقة بين هذين القطبين المؤسسين للخطاب هي: «إذا كان كلّ خطاب يتحقّق بوصفه حدثًا، فإن كلّ خطاب يُفهم بوصفه معنى»[35]. وهكذا تتضمن هذه القاعدة القول: في حين أن الخطاب يُنتَج بوصفه حدثًا، فإننا نتلقاه ونفهمه بوصفه دلالة. وتبيّن هذه القاعدة أن الخطاب يتجاوز نفسه - بوصفه حدثًا - عندما يدخل في سيرورة الفهم. «هذا التجاوز للحدث في الدلالة هو خاصّية الخطاب بوصفه خطابًا»[36]. وهكذا، يكون لدينا تجاوز مزدوج: الأول هو تجاوز اللغة لنفسها، بتحقّقها بوصفها خطابًا، بوصفها حدثًا، والثاني هو تجاوز الخطاب نفسه - بوصفه حدثًا - في الدلالة. ويمثّل هذا التماسف أو التباعد (La Distanciation) بين فعل أو حدث القول (Le Dire) والمقول (Le Dit) «البؤرة لكلّ المشكلة الهيرمينوطيقية»[37].

على الرغم من أن كلّ خطاب - مكتوبًا أكان أم شفهيًا - يتّسم بالسمات الأربع المؤسّسة له، بوصفه حدثًا، فإن تحقّق هذه السمات بواسطة الكتابة يختلف، بشكل كبير، عن تحقّقها بواسطة الكلام الشفهي. ويكمن الاختلاف الأساس بين الخطاب المكتوب والخطاب الشفهي في أن العلاقة بين الكتابة والقراءة في الخطاب المكتوب علاقة أصيلة لا يمكن اختزالها أو ردُّها إلى العلاقة بين التكلّم والإصغاء في الخطاب الشفهي. ولهذا يؤكّد ريكور أن «إذا كانت العلاقة الحوارية

---

(35) Paul Ricœur: «La Fonction herméneutique de la distanciation,» dans: *Du texte à l'action,* p. 105.

نُشرت هذه المقالة في الأصل في: Gérald Antoine [et al.], *Exegesis: Problèmes de méthode et exercices de lecture, Genèse 22 et Luc 15,* Travaux publiés sous la direction de François Bovon et Grégoire Rouiller, Bibliothèque théologique (Neuchâtel; Paris: Delachaux et Niestlé, 1975), pp. 201-215. (ريكور، من النص، ص 80).

(36) Ricœur, «La Fonction». (ريكور، من النص، ص 81).

(37) Ricœur, «La Fonction,» p. 105. (ريكور، من النص). سنعتمد، جزئيًا، في القسم الثالث من هذا الكتاب، على هذا التماسف أو هذه البؤرة لنؤكد أطروحتنا القائلة بإمكان أن يكون الخطاب الشفهي موضوعًا هيرمينوطيقيًا، وبضرورة ذلك. فهذا التماسف يطاول كلّ خطاب، أكان مكتوبًا أم شفهيًا.

لا تزودنا بنموذج القراءة، فينبغي لنا أن نبنيه كنموذج أصيل، كنموذج خاص»[38].
وفي سبيل الوصول إلى بناء هذا الأنموذج، سعى ريكور إلى إظهار الاختلاف في تحقق السمات المؤسِّسة للخطاب، بين الكلام المكتوب والكلام الشفهي. وستتبين تفصيلات هذا الاختلاف، في المبحث الآتي (رابعًا).

رابعًا: إنجاز سمات الخطاب في اللغة الشفهية واللغة المكتوبة النص بوصفه أنموذجًا إرشاديًا

يكمن هدف ريكور - من وراء سعيه إلى إظهار خصوصية أنموذج القراءة - في إبراز موضوعية النص (L'Objectivité du texte) بوصفه أنموذجًا إرشاديًا يسمح بتطبيق الجدل بين التفسير والفهم، ويُبين ضرورة هذا التطبيق. وقبل أن نقوم بعرض المقارنة التي أجراها ريكور بخصوص الطريقتين اللتين تتحقّق بهما سمات الخطاب في الكلام الشفهي والكلام المكتوب، سنقدِّم تلخيصًا للانتقاد الشديد الذي وجّهه بعض الفلاسفة إلى الكتابة. ويساعد هذا التلخيص في فهم موقف ريكور المعارِض لهذا الاتجاه المناهض للكتابة أو للخطاب المكتوب؛ ففي تقريظ النص أو الخطاب المكتوب، أخذ ريكور في الحسبان الإشكاليات التي أثارها الفلاسفة المزدرون للخطاب المكتوب، والقائلون بأفضلية الكلام الشفهي. ويوضِّح انتقاد هؤلاء الفلاسفة جزءًا من السياق الذي تندرج فيه هيرمينوطيقا النص عند ريكور. ومن بين الفلاسفة المنتقدين للكتابة، نذكر بشكل خاص أفلاطون وروسو وبرغسون.

يعتبر أفلاطون أن الكتابة علاج لضعف ذاكرتنا، لكنه يُشدِّد على أنه علاج زائف وغير ملائم؛ لأنه «يستبدل الحفظ المادي بالتذكُّر الحقيقي، والمظهر الخدَّاع للمعرفة بالحكمة الفعلية»[39]. فضلًا عن ذلك، يكمن الضعف المحايث لكلِّ كتابة في أن «لا أحد يمكنه أن ينجد الخطاب المكتوب عندما يكون ضحية سوء فهم مقصود أو غير مقصود»[40]. وفي الواقع، إن ما يعتبره أفلاطون نقيصة

(38) Ricœur, «Le Modèle,» p. 198. (ريكور، من النص، ص 153).

(39) المصدر نفسه، ص 185، وص 153 بالطبعة العربية.

(40) Hans-Georg Gadamer, *Vérité et méthode: Les Grandes lignes d'une herméneutique* =*philosophique*, éd. intégrale rev. et complétée par Pierre Fruchon, Jean Grondin et Gilbert Merlio,

خاصة بكلّ كتابة، يمثّل بالنسبة إلى ريكور - كما سنبيّن لاحقًا - ميزة كبيرة تختص بها الكتابة، وتسمح بتأسيس موضوعية النص وتأويلاته، انطلاقًا من انفصال دلالة النص عن القصد الذهني أو العقلي لكاتبه.

بالنسبة إلى روسو وبرغسون، فكلاهما انتقد الكتابة أيضًا لأسباب مختلفة، لكن الأسباب تلك تتّفق في كونها تربط بين الكتابة وعدد من الأخطار التي تهدّد الحضارة الإنسانية؛ إذ اعتقد روسو أن الكتابة مصدر أغلب المشكلات الأساس التي صادفها الإنسان ولا يزال. ويلخص ريكور موقف روسو بقوله: «مع الكتابة، بدأ الانفصال والطغيان واللامساواة. [...] إن انشقاق الجماعة الناطقة، وتقسيم الأرض، وتحليلية الفكر، وحكم العقائد الجامدة، كلّ ذلك وُلِد مع الكتابة»[41]. وتُظهر هذه الاتهامات الخطِرة التي وجّهها روسو إلى الكتابة حجم المشكلات والصعوبات التي واجهها ريكور في دفاعه عن أهمية الكتابة وتقريظه لها. واعتبر برغسون بدوره أن الكلمة المكتوبة تعوّق الفكر أو التفكُّر، بسبب التثبيت المادي أو المكاني لزمانية الصوت والفكر. ويلخّص ريكور موقف برغسون قائلًا: «تنبثق الكلمة الأصيلة من «الجهد الفكري»، وتظل دائبة البحث فيه عن التعبير الملائم الذي يوافق قصدها السابق. وتقطع الكلمة المكتوبة - بوصفها قرار هذا البحث - روابطها بالشعور والجهد ودينامية التفكير، وتتلاشى النفس والأغنية والإيقاع، ويحلّ محلّها الشكل. والشكل يمسك ويسحر، ويفرّق ويعزل»[42]. ورفض ريكور هذا الانتقاد الجذري للكتابة، وثمّن أهميتها، معتبرًا إياها بمنزلة العامل الحاسم الذي سمح بتحقُّق معظم أشكال التطور الثقافي والاجتماعي والسياسي، في تاريخ الإنسانية. وأشار، في هذا الصدد، إلى العلاقة الوثيقة - على الصعيد السياسي - بين ظهور الدول الكبرى والإمبراطوريات، والإمكانات التي أفسح ظهور الكتابة مجالًا لها، والمتمثّلة مثلًا في نقل الأوامر والأخبار والمعلومات، بشكل يقلّل من إمكان تعرُّضها للتشويه والتحريف. وبشكل موازٍ، وعلى الصعيد

= L'Ordre philosophique (Paris: Éd. du Seuil, 1996), p. 415. (هانز جورج غادامير، **الحقيقة والمنهج: الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية**، ترجمة حسن ناظم وعلي حاكم صالح؛ راجعه عن الألمانية جورج كتورة (طرابلس، ليبيا: دار أويا، 2007)، ص 516).

(41) Ricœur, *Interpretation Theory*, p. 39. (ريكور، **نظرية التأويل**، ص 74).

(42) المصدر نفسه، ص 39-40، وص 75 بالطبعة العربية.

الاقتصادي، رأى ريكور في الكتابة أحد أهم الأسباب التي أفضت إلى ظهور علاقات السوق وولادة الاقتصاد. كما أن تثبيت القوانين - بوصفها معيارًا للحكم بين الناس - بالكتابة، كان أحد العوامل التي أفضت إلى نشوء المحاكم والتقاضي والمؤسَّسات القانونية العامة. ويخلص ريكور إلى القول: «يوحي المدى الكبير لهذه النتائج أن الخطاب الإنساني لا يتمُّ تثبيته بالكتابة صونًا له من الدمار فحسب، وإنما هو متأثِّر أيضًا بهذا التثبيت بعمق في وظيفته التواصلية»[43].

لا تقتصر فوائد الكتابة على هذه النتائج الهائلة على المستويات السياسية والاقتصادية والاجتماعية؛ إذ يرى ريكور في الخطابات المكتوبة أو النصوص أيضًا الوسيط الضروري لفهم الذات، ونقطة الانطلاق التي تسمح بتجاوز الشقاق أو الانقسام المزعوم على المستويين المنهجي والإبيستمولوجي، وحتى على المستوى الأنطولوجي، بين العلوم الإنسانية والعلوم الطبيعية عمومًا، وبين التفسير والفهم خصوصًا. فالخطاب المكتوب أو النصُّ يزودنا بالأنموذج الإرشادي الذي يبيّن إمكان تطبيق الجدل بين الفهم والتفسير، وضرورة هذا التطبيق. وتتَّضح السمة الأنموذجية للنص من خلال المقارنة بين الطريقة التي تتحقَّق بها خصائص الخطاب في الكلام الشفهي، من ناحية، والطريقة التي تتحقَّق بها تلك الخصائص في الكلام المكتوب، من ناحية أخرى. وتُظهر هذه المقارنة السمات المميزة التي تجعل النص أنموذجًا هيرمينوطيقيًا إرشاديًا بامتياز. ويسعى ريكور - من وراء قيامه بإظهار الاختلاف الكبير بين طريقتي تحقُّق هذين الخطابين (المكتوب والشفهي) - إلى تأسيس الهيرمينوطيقا، بوصفها فنًّا لتأويل النصوص. وبإفساحه المجال للربط الجدلي بين الفهم والتفسير، يحثُّنا أنموذج النص على تجاوز القطيعة المنهجية والإبيستمولوجية - التي أسسها ديلتاي خصوصًا - بين الفهم والتأويل. وسنبيّن في ما يأتي الخصائص الأساس لأنموذج النص في الهيرمينوطيقا الريكورية.

1 - تثبيت الدلالة

تنص السمة الأولى للخطاب على أن الخطاب لا يوجد إلّا بوصفه حدثًا زمنيًا يحصل في حاضر ما. وتختلف طريقة تحقُّق هذه السمة في الخطاب الشفهي عن

---

(43) Ricœur, *Interpretation Theory*, p. 28. (ريكور، نظرية التأويل، ص 59-60).

طريقة تحقُّقها في الخطاب المكتوب؛ فما نقوله في الكلام الشفهي يزول ويتلاشى، ذلك أن حدث الخطاب آني أو لحظي، بمعنى أنه يظهر للحظة أو لوقت قصير، ثم يختفي. أمَّا الكتابة فهي الوسيلة التي تمكّننا من حفظ الخطاب؛ فما نكتبه يبقى ويدوم. والسؤال الذي يُطرح في هذا الصدد: ما الذي يتمُّ تثبيته وحفظه عن طريق الكتابة؟ تقتضي الإجابة عن هذا السؤال استدعاء القطبين المؤسِّسين للخطاب: الحدث والدلالة؛ فما تقوم الكتابة بتثبيته وحفظه ليس الخطاب بوصفه حدثًا، وإنما الخطاب بوصفه معنى أو دلالة. وكنا أشرنا سابقًا إلى العلاقة الجدلية بين هذين القطبين والمتجلية في تجاوز الخطاب لنفسه بوصفه حدثًا، في عملية تلقِّيه وفهمه بوصفه دلالةً. وهكذا، يؤكد ريكور: «إن ما يُكتب ويُسجَّل هو المحتوى الفكري للقول، دلالة الكلام، وليس الحدث بوصفه حدثًا»[44].

إذا كان ما نثبِّته بالكتابة هو دلالة الخطاب أو ما يقال في الخطاب أو به، فالسؤال: ما الذي يُقال؟ للإجابة عن هذا السؤال، لجأ ريكور إلى نظرية أفعال الكلام (La Théorie des actes de langage) عند أوستِن وسيرل. وكان محور الاهتمام في هذا الصدد هو تخارج القصد أو تجسُّده في الخطاب. وتحدَّث أوستِن عن ثلاثة معان أو أنماط لأفعال الكلام: فعل القول (L'Acte locutoire)، والفعل (الداخل) في القول (L'Acte illocutoire)، والفعل (الحاصل) بالقول (L'Acte perlocutoire)[45]. يتمثَّل الفعل الأول في ما يفعله أي كلام، بوصفه ظاهرة لغوية، حيث يقول شيئًا معيّنًا عن شيء معيّن. وهذا الفعل هو الفعل الأساس في اللغة بوصفها تعبيرًا، ولهذا ترجمه سعيد الغانمي بـ«الفعل التعبيري». ويشير الفعل الثاني إلى ما يتمُّ فعله أو إنجازه حين نتكلَّم، حيث يمكن أن نأمر أو أن ننصح أو أن نلتزم وعدًا أو عهدًا ما... إلخ. فهذا الفعل يشير إلى الفعل الذي يُمرَّر داخل الكلام، ولهذا سمّاه الغانمي «الفعل التمريري». أمَّا الفعل الثالث، فيتمثَّل في الفعل الذي نقوم

(44) Ricœur, «Le Modèle,» p. 185. (ريكور، من النص، ص 143).

(45) ثمة اجتهادات كثيرة لإيجاد مرادفات لهذه المصطلحات. وكما فعل جورج زيناتي في ترجمته كتاب الذات عينها كآخر، فقد اتبعنا في هذا الصدد عادل فاخوري الذي التزم الجذر اللاتيني «*locutio*» الذي يعني القول، واشتقَّ منه. انظر: جورج زيناتي، «نظرية الأفعال الكلامية،» في: الموسوعة الفلسفية العربية، رئيس التحرير معن زيادة، 2 ج في 3 (بيروت: معهد الإنماء العربي، 1986-1997)، مج 2: المدارس والمذاهب والاتجاهات والتيارات، القسم الثاني. كما سنستخدم المصطلحات التي اقترحها سعيد غانمي في ترجمته لكتاب: ريكور، نظرية التأويل، ص 41.

به بوصفه نتيجة لكلامنا، وقد سمّاه الغانمي «الفعل التأثيري»، لأنه يتعلّق بالتأثير الذي يمارسه قولنا أو كلامنا على من نخاطبه.

حاول ريكور أن يستفيد من هذه الأنماط الثلاثة من أفعال الكلام لتوضيح إشكالية تخارج القصد أو تجسُّده، بما يسمح بتجاوز الخطاب لنفسه - بوصفه حدثًا - في الدلالة الجاهزة أو القابلة لأن تُثبَّت ماديًا. والنمط الأول من فعل الكلام محايث لفعل القول نفسه، ويحصل التخارج القصدي، في هذا النمط، من خلال الجملة أو بواسطتها. ويمكن للجملة أن «تُعين وأن يعاد تعيينها على أنها الجملة نفسها»[46]. أما التخارج القصدي في «الفعل (الداخل) في القول»، فيواجه بعض الصعوبة في أن يظهر في الكتابة بسبب اعتماد القوة «التمريرية» في الخطاب الشفهي، غالبًا على الإشارات والحركات الإيمائية، وغير ذلك من الأوجه غير اللفظية في الخطاب. لكن ذلك لا ينفي إمكان تجسيد البُعد «التمريري»، وتثبيته بواسطة الكتابة، وذلك بفضل تنوع الصيغ النحوية، والمتمثّلة في صيغ الأمر والإشارة وغيرهما. وفي المقابل، يرى ريكور أن «الفعل (الحاصل) بالقول، هو الجانب الأقل قابلية للتدوين من الخطاب، وهو يميز بالأحرى الخطاب الشفهي»[47]. وباختصار، يمكن «فعل القول» و«الفعل (الداخل) في القول» أن يتجسّدا في نوعي الخطاب (الشفهي والمكتوب)، في حين أن «الفعل (الحاصل) بالقول» لا يتجسّد في الخطاب المكتوب إلّا بصعوبة بالغة، ولهذا وصفه ريكور بـ «الأقل خطابًا في الخطاب؛ أنه الخطاب بوصفه مؤثّرًا»[48].

أكد ريكور أن دراسة دلالة مضمون الخطاب ينبغي ألّا تقتصر على الدلالة المتعلّقة بـ «فعل القول»؛ إذ ينبغي، إضافة إلى ذلك، الاهتمام بالقوتين «التمريرية» و«التأثيرية». وهو بذلك يعطي كلمة «الدلالة» (La Signification) «معنى واسعًا يشمل جميع أوجه التخارج القصدي ومستوياته التي تسمح بتدوين الخطاب»[49]. وبهذه الطريقة، وضّح ريكور السمة الأولى لأنموذج النص، وهي تثبيت الدلالة. لكن السؤال الذي يمكن طرحه في شأن هذا التثبيت هو: ألا يمكن تثبيت الخطاب بوسيلة

---

(46) Ricœur, «Le Modèle,» p. 185. (ريكور، من النص، ص 143).

(47) Ricœur, «La Fonction,» p. 106. (ريكور، من النص، ص 82).

(48) المصدر نفسه.

(49) Ricœur, «Le Modèle,» p. 187. (ريكور، من النص، ص 144).

أخرى غير الكتابة؟ سنتناول هذه المسألة في القسم الثالث من هذا الكتاب، لكن من الضروري الإشارة، منذ الآن، إلى أن الجدل بين الحدث والدلالة محايث - وفقًا لريكور - لكلِّ خطاب، مكتوبًا أكان أم شفهيًا. وتكمن أهمية هذه المسألة في أنها ستسمح لنا بالكشف عن وجود السمة الأولى لأنموذج النص في بعض أنواع الخطاب الشفهي. وسيساعد إظهار وجود سمات أنموذج النص، في الخطاب الشفهي، في تأكيد إمكان تطبيق الجدل بين التفسير والفهم في مقاربة هذا الخطاب.

2- انفصال دلالة النص عن القصد الذهني لمؤلِّفه

تتمثَّل خاصية الخطاب الثانية التي تميزه من اللغة في أن الخطاب يعيّن أو يُسمّي المتكلِّم بأدوات لغوية مختلفة تشير إلى الذاتية والشخصية. فهل يحدث ذلك، بالطريقة نفسها، في الخطابين المكتوب والشفهي؟ للإجابة عن هذا السؤال، أشار ريكور إلى أن القصد الذاتي في الخطاب الشفهي الذاتي للذات المتكلِّمة يقوم بإحالتنا إلى دلالة خطابها، والعكس بالعكس. ويسمح ذلك بالقول إن فهم دلالة الكلام الشفهي لا يختلف عن فهم ما يريد المتكلِّم قوله.

يدفع هذا التوحيد بين دلالة الكلام وقصد المتكلِّم إلى التساؤل: ألا يفضي هذا التوحيد إلى القول إن المتكلِّم في الخطاب الشفهي أو الكلام الحي، ينجح دائمًا في التعبير بدقَّة عن أفكاره وآرائه؟ فإذا كان الأمر كذلك، كيف يمكننا أن نفهم أو نفسِّر، ما يحصل من سوء فهم أو عدم فهم في الكلام الشفهي وله؟ ففي تبادل الكلام الشفهي، يمكن للمتكلِّم ألّا ينجح في استخدام الكلمات أو الجمل المطابقة أو الملائمة لقصده. وحينها، لا يمكن الحديث عن تطابق بين ما يقوله الخطاب وما يريد المتكلِّم قوله. ويمكن سوء الفهم أو عدمه أن يحدث، حتى إذا أجهد المتكلِّم نفسه ليجسِّد في كلامه ما يقصد أن يقوله به.

اعترف ريكور بوجود حالات من سوء الفهم أو عدمه في الحوار، وفي التبادل الشفهي للكلام عمومًا، لكنه رأى أن حضور المتكلمين أو المتحاورين وجهًا لوجه يفسح المجال، عن طريق تبادل طرح الأسئلة وتلقِّي الأجوبة عنها مباشرة، لأن يوضِّح كلٌّ منهم أفكاره، ويصحِّح بالتدريج أي سوء فهم، بما يفضي إلى التفاهم والفهم المتبادل بين المشاركين في الحوار.

لكن، هل يمكن الهيرمينوطيقا، أو هل ينبغي لها، أن تهتم بهذا النوع من المحادثة أو الحوار، وبما يمكن أن يحدث فيهما من سوء فهم أو عدم فهم، ويتجاوز ذلك عن طريق تبادل الأسئلة والأجوبة؟ جواب ريكور هو النفي؛ إذ إنه يعتقد أن «هيرمينوطيقا المحادثة أو الحوار الشفهي» ليست إلّا فرعًا أو مجالًا قبل - هيرمينوطيقي (Pré-Herméneutique)، لأن «التبادل الشفهي للكلام لا يترك مجالًا لظهور أي صعوبة مثل تلك التي تثيرها الكتابة وحدها، والمتمثّلة في أن معنى الخطاب - بوصفه منفصلًا عن قائله - ما عاد يتطابق مع قصد هذا الأخير»[50]. وهكذا، يؤكد ريكور تطابق القصد الذهني للمتكلّم ودلالة كلامه في الحوار أو التبادل الشفهي للخطاب أو الكلام. ويبلغ هذا التطابق درجةً تسمح لنا بالتوحيد أو المساواة بين السؤالين: «ما الذي تريد قوله؟» و«ما الذي يعنيه هذا الكلام؟».

أمّا في حالة الخطاب المكتوب، فإن الوضع مختلف تمامًا؛ فقصدية المؤلّف أو الكاتب الذاتية لا تتطابق أو لا تتفق بالضرورة مع دلالة النص أو قصده (L'Intention du texte)[51]، وعلى هذا الأساس، يؤكد ريكور أن «الكتابة تجعل النص مستقلًا عن

---

(50) Paul Ricœur: «Rhétorique, poétique, herméneutique,» dans: *Lectures 2. La Contrée des philosophes*, Points. Essais (Paris: Éd. du Seuil, 1999), p. 491.

نُشرت هذه المقالة في الأصل في: *De la métaphysique à la rhétorique: Essais à la mémoire de Chaïm Perelman*, Édité par Michel Meyer (Bruxelles: édition de l'université libre de Bruxelles, 1977), p. 490.

(51) تعرّضت فكرة ريكور بشأن «قصد النصّ» (L'Intention du texte) لانتقاد شديد من جانب أنطوان كومبانيو الذي كتب في هذا الصدد: «باحثًا عن التوفيق بين الجميع، يتحدّث ريكور حتى عن 'قصد النص'، كما أدخله أمبرتو إيكو، بين قصد المؤلّف وقصد القارئ؛ *l'intentio operis* [...]. لكن، هذه الاقترانات العجيبة - 'قصد النص'، *intentio operis* - هي أخطاء [...]. فنظرًا إلى أن النص بلا وعي، فإن الحديث عن 'قصد النص' أو عن «*intentio operis*» يتضمّن إعادة إدخال 'قصد المؤلّف' خلسة بوصفه عائقًا أمام التأويل، تحت اسم أقل إثارة للريبة والاستفزاز». انظر: Antoine Compagnon, *Le Démon de la théorie: Littérature et sens commun*, Points/Essais (Paris: Éd. du Seuil, 1998), p. 96.

ذُكر في: Betty Rojtman, «Paul Ricœur et les signes,» *Cités. Paul Ricœur, interprétation et reconnaissance*, no. 33 (2008), pp. 72-73.

نحن نعتقد أن هذا الانتقاد لريكور غير ملائم؛ فإذا كان من الحق القول بأن إيكو أعاد، بطريقة خفية، إدخال «قصد المؤلّف» ليصبح عائقًا أمام التأويل، لأن إيكو يعتبر أن تخمين قصد النص أو العمل (L'Intention de l'œuvre) يطابق «البحث عن قصد المؤلّف وقصد العمل» (انظر: Umberto Eco, *Les Limites de l'interprétation*, Trad. de l'italien par Myriem Bouzaher, Le livre de poche. Biblio essais (Paris: B. Grasset, 1992), p. 40)، فإن هذا الأمر لا ينطبق مطلقًا على الهيرمينوطيقا الريكورية =

قصد الكاتب»[52]، ولا يعني ذلك تبنّي ريكور التيار المنادي بـ «موت المؤلّف»؛ فمن جهة أولى، يؤكد ريكور نفسه أننا لا نستطيع أن نتصور نصًا بلا كاتب، ومن جهة ثانية، يرى أن القصد الذهني للكاتب هو إحدى الدلالات الممكنة الكامنة في النص. والغرض من وراء ذلك هو التشديد على أن «[...] درب النص يفلت من الأفق المحدود الذي يعيشه كاتبه. فما يقوله النص يهمُّ أكثر ممّا أراد الكاتب قوله. وانطلاقًا من ذلك، ينشر شرح النص إجراءاته في وسط دائرة الدلالة التي قطعت جميع الحبال التي تربطها بنفسية مؤلّفها»[53]. ويُظهِر ذلك اختلاف ريكور عن شلايرماخر وديلتاي اللذين نظرا إلى الفهم على أنه سيرورة يقوم فيها القارئ بإعادة بناءٍ للقصد الأصلي أو النفسي للكاتب؛ فريكور يعتبر أن ذلك القصد ليس إلّا إحدى الدلالات الممكنة للنص، وما يجب البحث عن فهمه في النص، ليس ذلك القصد، وإنما دلالة النصّ نفسه، أو بالأحرى دلالاته المتعدِّدة.

لكن، هل يمكننا التمييز - كما فعل إيريك دونالد هيرش[54] - بين دلالة النصّ وقصد المؤلّف؟ بكلمات أخرى، إذا أُقر - كما يفعل ريكور - بالإمكان الدائم لامتلاك النص دلالات متعدِّدة، هل يمكننا أن نحدد الدلالة التي يقصدها المؤلّف تحديدًا دقيقًا، من بين هذه الدلالات المتعدِّدة؟ يُسلِّم هيرش بإمكان تعدُّد دلالات النص في عملية القراءة، لكنه يصر على وجوب أن يكون قصد الكاتب هو هدف التأويل، ومعيار المصادقة على صحته أو شرعيته. انطلاقًا من ذلك، تصبح مهمة الهيرمينوطيقا وضع القواعد المساعدة في بلوغ قصد الكاتب وتمييزه من

= التي تشدد على موضوعية «قصد النص» المتميزة بوضوح من القصد الذاتي للمؤلّف وللقارئ؛ فـ «قصد المؤلّف» عند ريكور يشير إلى دلالة النص، أي إلى معنى النص ومرجعيته. وقطع ريكور في هيرمينوطيقاه جميع الصلات بين «قصد النص» و«قصد المؤلّف». صحيح أن القصد الثاني متضمن في القصد الأول، إلّا أن ريكور يؤكد أن هذا القصد هو أحد المعاني المحتملة للنص، ولا يمكن معرفة المعنى المقصود من المؤلّف، ولذلك ينبغي ألّا يُبحث عن هذا المعنى أو اعتماده معيارًا للتأويل.

(52) Ricœur, «La Fonction,» p. 111. (ريكور، من النص، ص 85).

(53) Ricœur, «Le Modèle,» p. 187. (ريكور، من النص، ص 144).

(54) انظر: E. D. Hirsch, *Validity in Interpretation* (New Haven: Yale University Press, 1967).

يسعى هيرش في هذا الكتاب إلى الدفاع عن إمكان الوصول إلى قصد المؤلّف لنص ما، وإلى تأكيد أن هذه هي وظيفة الهيرمينوطيقا أو مهمتها الأساس. وقرَّظ ريكور هذا الكتاب لكونه يحاول إدخال لحظة منهجية في سيرورة عملية التأويل. لكنه رفض، في المقابل، اضطلاع الهيرمينوطيقا بهذه الوظيفة أو المهمة المفترضة.

الدلالات الأخرى للنص. وفي معارضة لرؤية هيرش، شدَّد ريكور على أننا لا نستطيع الإمساك بقصد الكاتب، لأن «قصده غير معروف لنا غالبًا، وفائض عن الحاجة أحيانًا، وعديم الفائدة أحيانًا أخرى، بل قد يكون مضرًّا في بعض الأحيان، عندما يتعلَّق الأمر بتأويل المعنى اللفظي لعمله. وحتى، في أحسن الأحوال، يجب أخذه في الحسبان في ضوء دلالة النص نفسه»[55].

سنشرح لاحقًا مفهوم التأويل في الهيرمينوطيقا الريكورية للنص، لكن من المهم الإشارة، في هذه المرحلة، إلى ارتباط الاختلاف بين موقف ريكور وموقف هيرش بأحد أوجه الاختلاف بين الوصف الفينومينولوجي والتأويل الفينومينولوجي؛ إذ يتعلَّق هذا الاختلاف الأخير بالعلاقة بين التأويل والقصد الذهني للكاتب أو المؤلِّف. ويساهم توضيح هذا الاختلاف في إظهار أصالة الهيرمينوطيقا الريكورية، في ما يتعلَّق بتأويل النصوص. ونحن نعتبر - مقتفين في ذلك أثر سيلفرمان - أن الوصف الفينومينولوجي يمثِّل موقف هيرش، في حين أن التأويل الفينومينولوجي يعبِّر، إلى حدٍّ ما، عن موقف ريكور. ففي الوصف الفينومينولوجي، يجري السعي إلى الكشف عن معنى سابق في وجوده على وصفنا، ويتمثَّل هذا المعنى في القصد الذهني للكاتب. وفي المقابل، يقوم التأويل الفينومينولوجي بإنتاج معنى جديد لا علاقة وثيقة بينه وبين هذا القصد. بكلمات أخرى، في حين أن الوصف الفينومينولوجي لنص ما يتعامل مع معنى موجود مسبقًا (القصد الذهني للكاتب)، يقوم التأويل الفينومينولوجي بعملية خلق، نوعًا ما، لهذا المعنى؛ إذ إنه يقوم بإيجاده. ويلخص سيلفرمان الاختلاف بين الوصف الفينومينولوجي والتأويل الفينومينولوجي، بالقول: «[...] بينما يكون الوصف الفينومينولوجي وصفًا لمعنى شيء ما، يكون التأويل الفينومينولوجي فعلًا لإنتاج معنى ما أو تأسيسه»[56]؛ فهيرش يقول بوجود معنى موضوعي واحد لكلِّ نص، وبأن فهم النصّ أو تأويله يوجب السعي إلى بلوغ هذا المعنى المتمثِّل في قصد الكاتب. وعلى الرغم من إقراره - في كتابه اللاحق (**أهداف التأويل**[57]) - بأن

---

(55) Ricœur, *Interpretation Theory*, p. 76. (ريكور، **نظرية التأويل**، ص 123).

(56) Silverman, p. 11. (سلفرمان، ص 32).

(57) E. D. Hirsch, *The Aims of Interpretation* (Chicago: University of Chicago Press, 1976).

انظر مراجعة ريكور لهذا الكتاب في: Paul Ricœur: «Construing and Constructing: A Review of *The* =

قصد الكاتب ليس المعيار الممكن الوحيد لتأويل النصوص، استمر في تأكيد أن هذا القصد يمثِّل المعيار العملي الوحيد لهذا التأويل. وفي النتيجة، ظل التأويل عند هيرش - حتى في هذا الكتاب الأخير - وصفًا فينومينولوجيًا. أمَّا ريكور، فأكد أن الدلالة الموضوعية للنص شيء آخر غير القصد الذاتي للكاتب، وأنه يمكن بناء هذه الدلالة بطرق متعدِّدة. ولهذا، شدَّد على أن «مشكلة الفهم السليم ما عادت قابلة للحلِّ، بعودة بسيطة إلى القصد المزعوم للكاتب»[58]. وهكذا، لا يوجد، في سيرورة القراءة، أي نوع من أنواع الحوار بين الكاتب والقارئ؛ فبقطع علاقاته مع كاتبه، يصبح النص يتيمًا أمام القارئ الذي يؤوله. ولهذا رأى ريكور أن «العلاقة مع الكتاب تصبح كاملة وسليمة عندما يكون الكاتب ميتًا، فحينها لا يعود في إمكان الكاتب أن يجيب، وما يبقى هو قراءة عمله فقط»[59].

3- نشر مرجعيات غير معيّنة

تتمثَّل السمة الثالثة التي تميّز الخطاب من اللغة في إحالته إلى عالم يزعم الخطاب أنه يقوم بوصفه. فكلُّ خطاب له علاقة ما مع العالم، لأنه، كما يؤكِّد ريكور في تساؤله: «إذا لم نكن نتحدَّث عن العالم، فعمَّ يمكن أن نتحدَّث؟»[60]، ورأى ريكور - متابعًا في ذلك فريغه وبنفنيست - ضرورة التمييز، في نظرية الخطاب، بين المعنى والمرجعية. وكان فريغه قد طبَّق هذا التمييز على الكلمات (أسماء العَلَم) وعلى القضية المنطقية بكاملها، ورأى أننا نستطيع التمييز، في كلِّ قضية، بين معناها ومرجعيتها أو ما تحيل إليه: «معناها، هو الموضوع المثالي الذي تنشده. وهذا المعنى محايث، بشكل كامل، للخطاب. ومرجعيتها هي قيمة حقيقتها، وادِّعاؤها بلوغ الواقع»[61]. أمَّا بنفنيست فإنه أكد بدوره أن العلاقة

Aims of Interpretation by E. D. Hirsch, Jr.,» in: *A Ricœur Reader: Reflection and Imagination*, Edited = by Mario J. Valdés, Theory/Culture; 2 (Toronto: University of Toronto Press, 1991), pp. 195-199.

نُشرت هذه المقالة في الأصل في: *The Times Literary Supplement* (25 February 1977), p. 216.

(58) Ricœur, «Le Modèle,» p. 200. (ريكور، من النص، ص 154).

(59) Ricœur, «Qu'est-ce qu'un texte?,» p. 139. (ريكور، من النص، ص 106).

(60) المصدر نفسه، ص 140، وص 107 بالطبعة العربية.

(61) Gottlob Frege, *Écrits logiques et philosophiques*, Traduction et introduction de Claude Imbert, Points/Essais (Paris: Éd. du Seuil, 1971), et Ricœur, «La Fonction,» p. 113. (ريكور، من النص، ص 87).

داخل اللغة (Intralinguistique) بين الدال والمدلول (Signifié/Signifiant) التي تعرِّف العلامة داخل السيميوطيقا تختلف عن العلاقة التي تربط الجملة أو معناها بـ «قصدها» (Intenté) المتعلّق بما هو خارج اللغة (Extralinguistique)؛ فالاختلاف بين المعنى والمرجعية - على مستوى الخطاب - هو إذن اختلاف بين ما يقال (المعنى) والموضوع الذي يتناوله هذا القول (المرجع). ولا يوجد هذا الاختلاف على مستوى السيميوطيقا - التي تهتمُّ بالعلاقة بين العلامات داخل اللغة أو النسق اللغوي المبحوث - فهو يعمل أو يؤدِّي وظيفته، على المستوى السيمانطيقي (مستوى الجملة وما فوق)، والمستوى الهيرمينوطيقي (مستوى النص). ويكتسي التمييز بين هذه المستويات أهمية بالغة في تناول إشكالية المنهج في هيرمينوطيقا ريكور للنص؛ لأن ريكور حاول - كما سنشرح لاحقًا - أن يربط التفسير بمسألة معنى الخطاب، والتأويل أو الفهم بمسألة مرجعية الخطاب. ويشكِّل هذان الطرفان (المعنى والمرجعية) ماهية دلالة الخطاب.

لكن، ما هو الاختلاف بين الخطاب الشفهي والخطاب المكتوب في ما يتعلّق بمسألتَي المرجعية والمعنى؟ تكمن الإجابة المكثّفة والمختصرة عن هذا السؤال في القول إن المرجعية معينة في الخطاب الشفهي (Ostensive)، في حين أن مرجعية الخطاب المكتوب «غير معينة». والقول «إن المرجعية في الخطاب الشفهي معينة» يعني أن ثمة وضعًا مشتركًا يجمع بين المتحاورين في شبكة مكانية - زمانية واحدة. ويمثِّل هذا الوضع، أو هذه الشبكة، مرجعية الخطاب. ويعتمد المعنى في الخطاب الشفهي على هذا الوضع. ويشرح ريكور مرجعية الخطاب الشفهي بالقول: «[...] تعتمد جميع مرجعيات اللغة الشفهية على الإشارات (Monstrations) التي تعتمد بدورها على السياق، مفهومًا بوصفه ما يشترك به أعضاء الحوار. وكلُّ المرجعيات، في اللغة الشفهية، هي بالنتيجة سياقية»[62]. وبالنسبة إلى معنى الخطاب الشفهي، يرى ريكور أن «المعنى يفنى في المرجعية التي تفنى بدورها في الإشارة»[63]؛ ففي الخطاب الشفهي، تساعد أدوات الإشارة وظروف الزمان والمكان، وغير ذلك من الأدوات التي تحيل إلى السياق والظروف والأحوال المحيطة بالمتحاورين، في تجسُّد هذا الخطاب وتعينه في هذا السياق وفي هذه الأحوال.

---

(62) Ricœur, *Interpretation Theory*, p. 35. (ريكور، نظرية التأويل، ص 68).

(63) Ricœur, «Qu'est-ce qu'un texte?,» p. 141. (ريكور، من النص، ص 108).

في المقابل، ماذا يحدث لهذه الوظيفة المرجعية في الخطاب المكتوب؟ يرى ريكور أن التحول الذي يصيب هذه الوظيفة في الخطاب المكتوب يمثِّل التغير الأكبر والأكثر تعقيدًا؛ ففي هذا الخطاب، تكفُّ المرجعيات عن أن تكون سياقية أو ظرفية ومعينة بسبب غياب السياق المشترك الجامع بين المتحاورين. وتحلُّ محلَّ هذا السياق المسافةُ الزمانية والمكانية بين الكاتب والقارئ. وهكذا تكفُّ المرجعية، في الخطاب المكتوب، عن أن تكون معينة وظاهرة ومباشرة. لكن، هل يعني ذلك أن الخطاب المكتوب لا يملك إحالة أو مرجعية؟ إجابة ريكور هي النفي الجازم، فهو يؤكد أن كلَّ خطاب - شفهيًا أكان أم مكتوبًا - يملك مرجعية أو مرجعيات. وأكد في تعريفه الخطاب بشكل خاص هذه الوظيفة المرجعية الملازمة لكلِّ خطاب: «يتكون الخطاب من واقعة أن يقول شخص ما شيئًا ما لشخص آخر عن شيء ما. «عن شيء ما»: تلك هي الوظيفة المرجعية للخطاب، غير القابلة للتصرُّف. فالكتابة لا تقوم بإلغائها، وإنما بإعطائها شكلًا جديدًا»[64]. وهكذا، في حين أن المرجعية في الخطاب الشفهي سياقية دائمًا، فإن الوظيفة المرجعية في الخطاب المكتوب تتجاوز الحدود الضيقة للسياق الحواري، بقيامها بفتح الباب أمام ظهور عوالم ممكنة، والانفتاح على هذه العوالم. ولا تتمثَّل هذه العوالم في عالَم الكاتب أو عالَم القارئ؛ فهي بالتحديد عوالم النص. ويمكن هذه العوالم أن تصبح عالَم القارئ، من خلال قراءة النص أو تأويله. وهكذا، «بفضل الكتابة، يكون للإنسان، وللإنسان وحده، عالَم، لا مجرَّد سياق. [...] العالَم، بالنسبة إلينا هو مجموع المرجعيات التي أفسحت النصوص (النصوص الوصفية، على الأقل، مؤقتًا) مجالًا لظهورها»[65].

لكن إذا كان مفهومًا وبديهيًا أن يكون للخطاب الوصفي - بوصفه خطابًا يسعى إلى وصف الواقع - وظيفة مرجعية، بشكل دائم، فإن الشكوك تحوم ربما حول مدى امتلاك الخطاب غير الوصفي (كالخطاب الشعري مثلًا) لهذه الوظيفة. دخل ريكور - في كتابيه من النص إلى الفعل... والاستعارة الحية - في معركة كبيرة

---

(64) Paul Ricœur: «Entre philosophie et théologie II: Nommer Dieu,» dans: *Lectures 3. Aux Frontières de la philosophie*, La Couleur des idées (Paris: Éd. du Seuil, 1994), p. 285.
نُشرت هذه المقالة في الأصل في: *Études théologiques et religieuses*, 1977.

(65) Ricœur, *Interpretation Theory*, p. 36. (ريكور، نظرية التأويل، ص 69-70).

ضد النظريات والاتجاهات التي تتبنّى الأطروحة القائلة إن الخطاب الشعري ليس له وظيفة مرجعية. وتنتمي هذه النظريات إلى فروع وميادين معرفية مختلفة. فنجد في هذا الصدد، على مستوى علم اللغة، نظرية لرومان جاكوبسون (R. Jakobson)، ونجد على مستوى النقد الأدبي نظرية لنورثروب فراي (N. Frye)، ونجد على المستوى الإبيستمولوجي نظرية للوضعية المنطقية. وتنظر هذه النظريات، بطريقة أو بأخرى، إلى الخطاب الشعري على أنه مثال مضاد لكونية أو لـ «كلية العلاقة المرجعية للّغة بالواقع»[66].

يضع جاكوبسون الوظيفة المرجعية في حالة تعارض مع الوظيفة الشعرية، ويرى أن هذه الوظيفة الأخيرة تتميز بطمس المرجع، لأنها تقوم على إبراز الرسالة «من أجل غرضها الخاص» (For Its Own Sake). ويقوم فراي بالأمر نفسه تقريبًا عندما يعارض الخطاب الإخباري أو التعليمي (كالخطاب العلمي، على سبيل المثال) بالخطاب أو العمل الأدبي. وانطلاقًا من هذا التعارض، يرى فراي أن على النقيض من الخطاب الوصفي الذي يقتصر دائمًا على تمثيل شيء ما خارجه، والذي يعمل على إصدار حكم ما بشأن واقع خارج- لغوي، فإن كل عمل أو خطاب أدبي - بما في ذلك الخطاب الشعري - لا يقوم بأي تمثيل لأي شيء خارج ذاته، فهو يتجاهل الواقع الخارجي، ويقتصر على خلق خطاب خرافي أو تخيلي. بهذا المعنى، فـ «إن دلالة الأدب دلالة حرفية: هي تقول ما تقوله، ولا شيء آخر. ويعني الإمساك بالمعنى الحرفي لقصيدة ما أن نفهمها كما تقدِّم ذاتها، بوصفها قصيدة في كلِّيته»[67]. أمّا الوضعية المنطقية فلا تمنح الخطاب غير الوصفي إلّا وظيفة انفعالية (Émotionnelle). فوفقًا لهذا الاتّجاه، الخطاب الوصفي هو وحده ما يمكن القول عنه بأنه خطاب معرفي (Cognitif)، في حين أن الخطاب غير الوصفي (كما هي حال الخطاب الشعري) لا يقوم بأي وظيفة معرفية؛ لأنه لا يمثِّل الواقع ولا يعبِّر عنه. ولهذا، فهو خطاب انفعالي وليس خطابًا معرفيًا.

شكك ريكور في الافتراضات الفلسفية المسبقة لهذه النظريات التي تسلِّم

---

(66) Ricœur, *La Métaphore vive*, p. 279.

(67) المصدر نفسه، ص 281.

بأن الخطاب الشعري - بوصفه خطابًا غير وصفي - هو خطاب انفعالي لا يزودنا بأي معرفة عن الواقع، وليس له أي علاقة مع مسألة الحقيقة. وما يضعه ريكور موضع تساؤل هو، بالتحديد، معنى مفهومَي الواقع والحقيقة. ويوضِّح ريكور هذه المسلَّمة وتجلِّياتها في الوضعية المنطقية والنقد الأدبي لفراي، فيكتب: «هي [المسلَّمة] تقول ليس هناك من حقيقة خارج إمكانية التحقق أو التفنيد (La Falsification) وإن كلَّ تحقُّق هو، في التحليل الأخير، أمبريقي، وفقًا للإجراءات العلمية. وتعمل هذه المسلَّمة، في النقد الأدبي، مثل الحكم المسبق. وهي تفرض، بالإضافة إلى التخيير بين «المعرفي» و«الانفعالي»، التخيير بين «المعنى الأساس» (Dénotatif) و«المعنى الثانوي» (Connotative)»[68].

على الرغم من تأكيد ريكور القاطع لمحايثة الوظيفة المرجعية لكلِّ خطاب، بوصفه خطابًا، فإنه رأى في مناسبات عدة وجود نصوص في الأدب الحديث والمعاصر، ليس لديها مرجعيات، أي أنها لا تحيل إلى واقع خارج اللغة. ونجد ذلك، على سبيل المثال، في قوله عام 1971: «ثمة عددٌ ضئيل فقط من النصوص البالغة الدقة التي يمكن أن تستجيب لمثال النص بلا مرجعية، وهي نصوص تنقطع فيها لعبة الدال مع المدلول»[69]. وأشار ريكور إلى قصائد الشاعر الفرنسي مالارميه بوصفها أنموذجًا إرشاديًا موضِّحًا لهذه النصوص التي تقطع علاقتها مع الواقع، ولا يكون لها مرجعية[70]. صحيح أن ريكور يشدِّد على ندرة هذه النصوص واستثنائيتها، لكن السؤال الذي ينبغي طرحه، في هذا السياق، مع ذلك، هو: كيف يمكننا أن نتحدث - كما يفعل ريكور - عن كلِّية أو «كونية العلاقة المرجعية للغة بالواقع»، ونقرُّ في الوقت نفسه بوجود نصوص لا مرجعية لها؟ في الواقع، يقطع ريكور في كتاباته اللاحقة مع ما يسمِّيه «أيديولوجيا النص المطلق»؛ ففي الدراسة عن التأويل في عام 1983، يرد على جاكوبسون، ويؤكِّد قناعته بأن «الخطاب لا يمكن مطلقًا أن يكون من أجل مجده الخاص، فهو يريد دائمًا، في استخداماته كلها،

(68) Ricœur, *La Métaphore vive*, p. 285-286.

(69) Paul Ricœur: «Le Modèle du texte: L'Action sensée considérée comme un texte,» dans: *Du texte à l'action*, p. 188. (ريكور، من النص، ص 145).

(70) انظر: ريكور، بعد طول تأمل، ص 71.

أن يحمل للغة خبرة وطريقة لسكن العالم والكينونة فيه، وهذه الكينونة تسبق الخطاب وتطلب أن تُقال»[71].

لتبرير رفض النظريات والاتجاهات التي لا تمنح الخطاب الشعري أو غير الوصفي إلّا وظيفة انفعالية، قام ريكور بالتمييز بين المرجعية من «الدرجة الأولى» والمرجعية من «الدرجة الثانية». فالمرجعية الأولى مرجعية مباشرة، وهي ملازمة للخطاب الوصفي. أمّا الخطاب الشعري، فيقوم بحذف هذه المرجعية المباشرة، ويحرِّر مرجعية من الدرجة الثانية هي مرجعية غير مباشرة. يقول ريكور: «الشعر يعلِّق الوظيفة المرجعية بوصفها وظيفة وصفية، لكن هذا التعليق ليس إلّا شرطًا سلبيًّا تمامًا من أجل أن تتحرَّر وظيفة مرجعية أكثر أصلية، ولا تكون من «الدرجة الثانية» إلّا لأن الخطاب ذا الوظيفة الوصفية اغتصب الدرجة الأولى في الحياة اليومية، وتناوب، في هذا الخصوص، مع العلم»[72].

هكذا، لم يتردد ريكور في الاعتراف طواعية بأنّ في الشعر، «تحتفل اللغة بنفسها من خلال لعبة الصوت والمعنى»[73]، لكنه أكَّد في المقابل أن تعليق العلاقة المباشرة بين الخطاب الشعري والواقع – من خلال هذا الاحتفال الذي تقيمه اللغة مع نفسها، ومن خلال ممارسة لعبة المعنى والصوت، ومن خلال هذا التمركز حول الذات الذي تقوم به اللغة الشعرية – ليس إلّا الوجه أو الشرط السلبي لحركة إيجابية تربط بين هذه اللغة والواقع. وهكذا، يمكننا التمييز في الخطاب الشعري بين لحظتين أو وجهين متداخلين: يتعلّق الوجه الأول بتعليق المرجعية المباشرة أو العلاقة المباشرة بالواقع عن طريق إبداع الخطاب الشعري، ويكمن الوجه الثاني في تحرير هذا التعليق لوظيفة مرجعية مستترة وغير مباشرة، تقوم بإعادة وصفٍ لهذا الواقع[74]؛ فبفضل هذه المرجعية غير المباشرة وإعادة وصف الواقع

---

(71) Ricœur, «De l'interprétation,» p. 34. (ريكور، من النص، ص 26-27).

(72) Ricœur, «Entre philosophie et théologie,» p. 287.

نُشرت هذه المقالة في الأصل في: *Études théologiques et religieuses* (1977).

(73) Ricœur, «De l'interprétation,» p. 24. (ريكور، من النص، ص 18).

(74) تشغل فكرة أو مفهوم «إعادة وصف الواقع» (Redescription du réel) مكانًا مركزيًا في المقاربة الريكورية للتجديد الدلالي الذي يتجلى في «الاستعارة الحية». واهتم ريكور في كتابه اللاحق الزمان والسرد بهذا التجديد، على مستوى أوسع هو مستوى النص، واستخدم مفهومًا جديدًا (إعادة =

شعريًّا «يحمل الخطاب الشعري إلى اللغة أوجه الواقع وخصائصه وقيَمه التي لا يمكن أن تصل إلى اللغة الوصفية المباشرة [...]»[75].

تؤدي فكرة المرجعية غير المباشرة أو غير المعينة دورًا بالغ الأهمية في الهيرمينوطيقا الريكورية التي اعتبرت هذه المرجعية بمنزلة «المرجعية الأولية»[76]. وتتضمن هذه الفكرة نتائج وأبعادًا فلسفية (أُنطولوجية وإبيستمولوجية ومنهجية) مهمة، وسنقوم - في هذا الفصل - بإظهار هذه النتائج والأبعاد بالتدريج. لكن تجدر الإشارة في هذا السياق إلى أنه، انطلاقًا من هذه الفكرة، ما عاد في إمكاننا اختزال الواقع والحقيقة إلى ما يمكن التحقُّق منه تجريبيًا أو إمبريقيًا، أو إلى ما هو قابل للتكذيب أو التفنيد، وفق المنهج البوبري. وإضافة إلى ذلك، تبيّن هذه

= التصوير La Refiguration) ليحلَّ محلَّ المصطلح السابق الذي رأى أنه لم يكن من الملائم استخدامه. ولهذا التغيير أهمية كبيرة في الهيرمينوطيقا الريكورية، لأن المفهوم الجديد استُخدم لسدِّ الهوة الفاصلة بين مرجعية النص أو عالمه - والموجود على المستوى اللغوي - والكينونة التي يقولها النص أو يحيل إليها. فدور القارئ هو الذي يفسح المجال أمام التوسُّط بين هذين المستويين (اللغوي والأنطولوجي). سنعود لاحقًا لمناقشة هذه النقطة بتوسع أكبر.

(75) Ricœur, «De l'interprétation,» p. 24. (ريكور، من النص، ص 18).

أشار ريكور، في مكان آخر، إلى أن قدرة اللغة الشعرية على أن تفصح عن الكينونة لا تَضعُف بسبب تعليق الوظيفة المرجعية المباشرة. على العكس من ذلك تمامًا، يعزز هذا التعليق القوة المرجعية للّغة الشعرية. وكتب، في هذا الإطار: «إن اللغة الأكثر تحرُّرًا من الإكراهات النثرية، والميالة، لهذا السبب، إلى الاحتفال بنفسها في هياماتها الشعرية، هي التي تتيح المجال الأكبر لمحاولة قول سرِّ الأشياء». انظر: Ricœur, *Réflexion faite*, p. 47. (ريكور، بعد طول تأمل، ص 72).

يُظهر هذا الاقتباس عدم وجود تناقض بين احتفال اللغة الشعرية بذاتها والوظيفة المرجعية لهذه اللغة التي لا يمكن لها أبدًا أن تقتصر على التقوقع حول ذاتها. ونحن نجد - على عكس ما يقوله جاك ديويت - أن هذين البعدين للّغة الشعرية متمفصلان ومترابطان بشكل مقنع في الهيرمينوطيقا الريكورية. انظر: Jacques Dewitte, «Clôture des signes et véhémence du dire. À propos de la critique structuralisme de Paul Ricœur,» dans: *Cahiers de l'Herne: Ricoeur, 1*, Sous la direction de François Azouvi et Myriam Revault d'Allonnes, Points. Essais; 583 (Paris: Éd. de L'Herne, 2007), pp. 198-199.

(76) Paul Ricœur: «L'Imagination dans le discours et dans l'action,» dans: *Du texte à l'action*, p. 221.

نُشرت هذه المقالة في الأصل في: *Savoir, Faire, Espérer: Les Limites de la raison: Volume publié à l'occasion du cinquantenaire de l'école des sciences philosophiques et religieuses et en hommage à Mgr Henri Van Camp*, 2 vols., Publications des Facultés universitaires Saint-Louis; 5 (Bruxelles: Publications des Facultés universitaires Saint-Louis, 1976), pp. 207-228. (ريكور، من النص، ص 170).

الفكرة الأهمية الكبيرة التي أولاها ريكور للأنطولوجيا التي تشكّل «الأرض الموعودة» لفلسفته؛ فبتتبُّع أثر هايدغر في هذا الخصوص، رأى ريكور أن مراجع النصوص أو إحالاتها تقدِّم العوالم الممكنة التي يمكن للقارئ أن يسكن فيها؛ فهذه النصوص تقدِّم ممكنات وجودية جديدة وصيغًا جديدة من الكينونة في العالم (Modes-d'être-dans le monde). وستتَّضح، بشكل أكبر، أهمية هذه السمة للخطاب المكتوب (نشر مرجعيات غير معينة) في القسم المكرَّس للجدل بين الفهم والتفسير، في نظرية النص، انطلاقًا من الفهم. إذ تمثّل الأطروحة الريكورية في شأن هذه المرجعيات أحد الأسس التي انطلق منها ريكور، ساعيًا إلى بناء إحدى صيغتي هذا الجدل.

4- النطاق العالمي لمتلقِّي النص

تتمثّل الخاصّية الرابعة للخطاب، مقارنة باللغة، في أن الخطاب وحده - وليس اللغة - هو ما يكون له متلقٍ يُوجَّه إليه. ويتطلَّب التواصل الحضور المشترك بين المتحاورين. وعلى النقيض من اللغة بوصفها نسقًا افتراضيًا فإن الخطاب يتحقَّق من خلال توجيه الكلام من شخص إلى آخر. وفي الخطاب الشفهي، يُوجَّه الخطاب إلى محاوِر محدَّد وحاضر، في سياق هذا الخطاب، في حين أنه يوجَّه في الكتابة بشكل عام إلى متلقِّين غير معروفين وغير محدَّدين. ويمكن القول إن الخطاب المكتوب موجَّه إلى كلِّ من يعرف القراءة. ولهذا رأى ريكور أن هذه الخاصّية للخطاب المكتوب تُبرز الاختلاف الأكثر أنموذجية بين الطريقتين المختلفتين اللتين يتجسَّد فيهما الخطاب، عن طريق الكلام الشفهي والكتابة. وعلى الرغم من أنه يمكن الخطاب المكتوب أن يكون في الأصل موجَّهًا إلى متلقٍ أو متلقِّين معروفين ومحدَّدين، فمن الممكن أن يتلقى هذا الخطاب لاحقًا متلقّون آخرون، أو بالأحرى كلُّ من يستطيع القراءة. وانطلاقًا من هذه الخاصّية، تتوقَّف العلاقة بين الكتابة والقراءة عن أن تكون مماثِلة للعلاقة بين التكلُّم والإصغاء. وهكذا، يفلت الخطاب المكتوب من «حدود الحضور وجهًا لوجه. فما عاد له مستمع مرئي. وأصبح القارئ المجهول، وغير المرئي، المتلقِّي غير المُختار للخطاب»[77].

---

(77) Ricœur, «Le Modèle,» p. 190. (ريكور، من النص، ص 146).

تُشكِّل هذه السمات الأربع المميزة للخطاب المكتوب مجتمعةً أنموذج النص. ونلاحظ أن ريكور توصَّل إلى هذا الأنموذج من خلال المقارنة بين الخطابين المكتوب والشفهي. وفي الواقع، شدَّد ريكور على أن الزوج «قراءة/كتابة» ليس حالة خاصة من الزوج «التكلم/ الإصغاء»، وعلى أن الزوج الأول ليس امتدادًا للزوج الثاني. ورأى أن في حال «لم تزودنا العلاقة الحوارية بنموذج القراءة، فينبغي لنا تأسيس هذا النموذج كنموذج أصيل، كنموذج خاص»[78]. والسؤال الذي ينبغي طرحه في هذه المرحلة هو: هل الاختلاف بين الخطاب الشفهي والخطاب المكتوب جذري إلى الحد الذي يوحي به استخلاص ريكور لسمات أنموذج النص؟ فهو يعتبر أن النص وحده - وليس الكلام الحي - هو الذي يجب أن يكون موضوعًا للهيرمينوطيقا؛ لأننا نجد فيه أشكال المباعدة التي تشكِّل الأنموذج الهيرمينوطيقي؛ فالخطاب المكتوب لا يقتصر على أنه يتضمن الانفصال أو المباعدة بين القول والمقول، بل هو يكتسب أيضًا، بفضل الكتابة، «استقلالًا ذاتيًا دلاليًا ثلاثيًا: بالنسبة إلى قصد المتكلّم، واستقبال المتلقِّين الأولين، والظروف الاقتصادية والاجتماعية والثقافية لإنتاجه»[79]؛ فالمباعدة التي تحدث في الخطاب بين القول والمقول، بين حدث القول ودلالاته، تتعزز بقوةٍ بواسطة ثلاثة أشكال إضافية من الاستقلال الذاتي الدلالي للنص، تجاه قصد الكاتب، وتلقِّي القارئ الأولي، وأوضاع أو سياق إنتاجه. ويقتضي هذا الاستقلال تطبيق التفسير في مقاربة النص ومفصلته مع الفهم. ويحضر التفسير حينئذ بوصفه امتدادًا أو نتيجة للمباعدة المؤسِّسة للنص، من حيث هو نص. ويستدعي الفهمُ التفسيرَ لأنه لا يوجد - في عملية فهم النص - أي إمكان لممارسة لعبة الأسئلة والأجوبة التي تميز السياق أو الوضع الحواري. «يستدعي الفهم التفسيرَ بمجرَّد انتفاء حالة الحوار، حيث تسمح لعبة الأسئلة والأجوبة بالتحقّق من التأويل الحالي تدريجيًا في أثناء سيرورته»[80]. ويقرُّ ريكور بوجود جدل في كلِّ خطاب - مكتوبًا أكان أم شفهيًا - بين الخطاب بوصفه حدثًا والخطاب بوصفه دلالة، لكنه

---

(78) Ricœur, «Le Modèle,» p. 199. (ريكور، من النص، ص 153).

(79) Ricœur, «De l'interprétation,» p. 31. (ريكور، من النص، ص 24).

(80) Paul Ricœur: «Expliquer et comprendre: Sur quelques connexions remarquables entre la théorie du texte, la théorie de l'action et la théorie de l'histoire,» dans: *Du texte à l'action*, p. 165. نُشرت هذه المقالة في الأصل في: *Revue philosophique de Louvain*, vol. 75, no. 25 (Février 1977), pp. 126-147. (ريكور، من النص، ص 126).

يرى في المقابل أن هذا الجدل يبقى ضمنيًا ومضمَرًا في المحادثة، حيث لا يمكن تمييزه وتعرُّفه، بشكل واضح، في السياق الحواري. وتتّضح هذه الخاصّية للحوار بشكل خاص من خلال عدم إمكان التمييز - في الحوار - بين الفهم والتفسير اللذين يتشابكان ويتداخلان، في هذا السياق. ولتوضيح ماهية هذا التشابك أو التداخل، يكتب ريكور: «تمامًا مثلما يظل جدل الحدث والمعنى ضمنيًا ويصعب التعرُّف إليه في الخطاب الشفهي، يستحيل تحديد جدل التفسير والفهم في الموقف الحواري الذي نسميه محادثة. فنحن نفسِّر شيئًا ما لشخص آخر، ليتمكن من الفهم. ويمكن لهذا الشخص أن يفسِّر ما فُهم لطرف ثالث. وهكذا يميل التفسير والفهم إلى التداخل، وإلى مرور كلّ منهما عبر الآخر»[81].

بما أن العلاقة قراءة/ كتابة أصلية لا يمكن ردُّها إلى العلاقة الحوارية التكلُّم/ الإصغاء، أو تفسيرها وتوضيحها بها، فإن تأسيس النص، بوصفه أنموذجًا إرشاديًا، ينبغي أن يترافق مع تأسيس أنموذج القراءة. ولهذا، كرَّس ريكور جهده لتأسيس هذا النموذج الأخير، بعد إظهار أصالة أنموذج النصّ وخصوصيته. وبالتركيز على العلاقة الجدلية بين التفسير والفهم في عملية القراءة، سعى ريكور إلى معرفة «إلى أي حدٍّ يمكن نموذج القراءة أن يتجاوب مع نموذج الكتابة، ويُقدِّم حلًا للتناقض المنهجي للعلوم الإنسانية»[82]. ويَظهر الجدل بين التفسير والفهم في الكتابة، من خلال مسارين: «من الفهم إلى التفسير»، و«من التفسير إلى الفهم». ويركِّز المسار الأول على مسألة المعنى، ويُظهِر إمكان تأسيس ما يسمِّيه ريكور «علوم النص». أمّا المسار الثاني، فيهتمُّ، بشكل خاص، بالوظيفة المرجعية المحايثة لكلِّ خطاب.

خامسًا: النص بوصفه أثرًا أو عملًا من السيمانطيقا إلى الهيرمينوطيقا

على الرغم من تركيز ريكور بشكل عام، في سبعينيات القرن العشرين، على فكرة النص بوصفه موضوعًا رئيسًا للهيرمينوطيقا التي تبنّاها، فإن النص بوصفه عملًا أو أثرًا، وليس بوصفه مجرَّد خطاب مكتوب، أصبح الموضوع الأساس لهذه الهيرمينوطيقا. وأكد - منذ **الاستعارة الحية** - أن النص يمثِّل وحدة لغوية

---

(81) Ricœur, *Interpretation Theory*, p. 72. (ريكور، نظرية التأويل، ص 118).

(82) Ricœur, «Le Modèle,» p. 198. (ريكور، من النص، ص 153).

متميزة من العلامة من حيث هي موضوع السيميوطيقا (عند دو سوسير مثلًا)، ومن الجملة بوصفها الوحدة اللغوية الأساسية في السيمانطيقا (لدى بنفنيست مثلًا). وترتبط هذه الوحدة اللغوية المتميزة (النص) بالهيرمينوطيقا، وتشكّل الموضوع الرئيس لها وفيها. ولهذا انشغل ريكور - في **الاستعارة الحية** - بالتمييز بين المستوى السيميوطيقي (العلامة) والمستوى السيمانطيقي (الجملة) والمستوى الهيرمينوطيقي (النص)، مع التركيز بشكل خاص على إظهار خصوصية المستوى الأخير. وفي المقابل، نجد أن كتاب **الزمان والسرد** يركّز بشكل كامل على المستوى الهيرمينوطيقي، أي على مستوى النص عمومًا، وعلى مستوى النص السردي خصوصًا.

على الرغم من أن الكتابة ظاهرة مؤسِّسة للنص، بوصفه نصًّا، فلا يمكن اختزال مفهوم النص - في هيرمينوطيقا ريكور - إلى مفهوم الكتابة. ويقول ريكور، في هذا الخصوص: «بالنص، لا أقصد فقط، ولا بشكل رئيس، الكتابة، [...]؛ وإنما أقصد، من حيث الأولوية، إنتاج الخطاب بوصفه أثرًا»[83]. وانشغلت الهيرمينوطيقا الريكورية، انطلاقًا من عام 1970، بتأسيس النص كأنموذج هيرمينوطيقي يتطلّب مَفْصَلة الفهم والتفسير في مقاربته. واهتمت هذه الهيرمينوطيقا، بشكل متزايد تدريجيًا، بالنص بوصفه أثرًا أو عملًا، وليس بوصفه مجرَّد خطاب مكتوب. لكن ما الأثر؟ وما السمات المؤسِّسة له، التي تجعله يتميز من النص، بوصفه مجرَّد خطاب مكتوب؟ يجيب ريكور عن هذا السؤال بتوضيح ثلاث خصائص للأثر تتعلّق بتركيبه أو تنظيمه، وبانتمائه إلى جنس معيّن، وبالأسلوب الفردي: «أقترح ثلاث سمات مميزة لفكرة الأثر. أولًا - الأثر هو متوالية أطول من الجملة وتثير مشكلةً جديدة للفهم ترتبط بالكلية المتناهية والمغلقة التي يشكّلها الأثر، بوصفه أثرًا. ثانيًا - إن التركيب نفسه الذي يجعل الخطاب إمّا سردًا وإمّا شعرًا أو بحثًا... إلخ، هو تدوين معروف باسم النوع الأدبي. بتعبير آخر، يعود للأثر أن ينضمّ إلى نوع أدبي معيّن. أخيرًا - يتلقى الأثر تشخيصًا فريدًا يجعله مماثلًا للفرد، وهو ما نسمّيه الأسلوب»[84].

---

(83) Ricœur, *La Métaphore vive*, p. 277.

(84) Ricœur, «La Fonction,» p. 107. (ريكور، من النص، ص 83).

يتوجَّه عمل تأويل النص إلى هذه السمات الثلاث المميزة للنص بوصفه أثرًا. وسنرى - في مناقشتنا المسار الأول للجدل بين التفسير والفهم - أن فهم النص يتوجَّه إلى فهم فردية الأثر ونوعيته. وهكذا يقتضي فهمُ النصِّ فهمَ كليته الفردية أو إدراكَها. وأعار ريكور، في مقاربته، انتباهًا خاصًا لفكرة التركيب أو البنية؛ لأنها تُظهر أن الأثر مركَّب ومبني دائمًا بطريقة تسمح بتطبيق المنهج التفسيري للبنيوية في مقاربته. انطلاقًا من ذلك، نجد أن ما يستدعي تطبيق المنهج التفسيري البنيوي في هيرمينوطيقا النصوص لا ينحصر في الاستقلال الذاتي الدلالي الثلاثي للنص، وإنما يشمل أيضًا الخاصِّية البنائية لتركيب النص، وهذا هو السبب الذي سمح لريكور بأن يشكِّك، بطريقة جذرية، في التعارض - العائد إلى ديلتاي - بين الفهم والتفسير. وأعلن على هذا الأساس «بداية عهد جديد للهيرمينوطيقا»، أصبح فيه التفسير الطريقَ الضرورية للفهم. ولا تفضي شرعنة تطبيق التفسير في الهيرمينوطيقا إلى استبعاد الفهم أو تهميشه؛ إذ يبقى الخطاب - الذي ثُبِّت عبر الكتابة وأصبح موضوعيًا من خلال تجسُّده في عمل أو أثر مبني - خطابًا من إنتاج شخص ما، من أجل أن يفهم متلقو هذا الخطاب دلالته. وبهذا المعنى، رأى ريكور أن الهيرمينوطيقا «تبقى فنَّ تمييز الخطاب في الأثر»[85]، لكنه أكد أن هذا الخطاب ليس موجودًا إلّا في بنية الأثر وبواسطته، فليس ثمة تعارض بين تفسير بنية الأثر وفهم هذا الأثر، بل يمثِّل هذا التفسير، على العكس من ذلك، مرحلة منهجية ضرورية لتعميق ذلك الفهم.

سادسًا: الجدل بين الفهم والتفسير في نظرية النص
من الفهم إلى التفسير

يتمثَّل المسار الأول للجدل بين التفسير والفهم، وهو ما اقترحه ريكور، في الجدل بين التخمين (La Conjecture) بوصفه فهمًا أوليًا وابتدائيًا، والتصديق (La Validation) بوصفه مرحلة تفسيرية ضرورية للوصول إلى فهم عميق. ويقارب ريكور بين طرفي هذه الصيغة الجديدة من الجدل بين الفهم والتفسير من جهة، وشكلي أو لحظتي التأويل في هيرمينوطيقا شلايرماخر، والمتمثلتين في التأويل

---

(85) Ricœur, «La Fonction,» p. 110. (ريكور، من النص، ص 85).

النحوي (L'Interprétation grammaticale) والتأويل التقني (L'Interprétation technique) من جهة أخرى[86]. وسنشرح في ما يأتي سيرورة المسار الأول من الجدل بين الفهم بوصفه تخمينًا، والتفسير بوصفه تصديقًا.

1 - الفهم بوصفه تخمينًا: مرحلة الفهم

تأتي هذه الصيغة من الجدل بين التفسير والفهم كنتيجة للخاصية الثانية لأنموذج النص، والمتمثّلة في انفصال دلالة أو دلالات النص عن القصد الذهني لمؤلّفه. ولا يقوم فهم هذه الدلالة أو الدلالات على الإمساك بذلك القصد الذهني، فهذه الدلالة تتجاوز ذلك القصد الذي لا يشكّل إلّا أحد ممكناتها فحسب، وينتج من ذلك ضرورة بناء هذه الدلالات. ويمكن هذا البناء أن يتم بطرائق متعدِّدة. ويتَّخذ هذا البناء، في البداية، شكل حدس أو تخمين دلالة النص. ويشير ريكور إلى سببين يفسِّران أو يبرِّران حاجة اللجوء إلى التخمين. يكمن السبب الأول في أن اللغة بطبيعتها استعارية ورمزية. وبتعبير آخر، يمكن الكلمات والجُمَل عمومًا، والنصوص بوصفها كُلًّا أو كلِّية خصوصًا، أن تملك معاني ودلالات متعدِّدة. ولبلوغ المعنى الذي نعتبره «صحيحًا» و«موضوعيًا»، بخصوص نص ما، ينبغي لنا أن نخمّن هذا المعنى وأن نبنيه.

أمّا السبب الثاني، فيأتي من كون النص كلِّية تتضمن أجزاء. ونحن بحاجة إلى تخمين دلالة أجزاء النص من أجل فهم دلالة كلِّيته. وفي المقابل، تعتمد دلالة أي جزء على صلاتها بالأجزاء الأخرى المكونة لهذا النص، وهي تعتمد بالنتيجة على صلتها بالنص بوصفه كلًّا. وهكذا، نحن بحاجة إلى تخمين أو فهم دلالة الأجزاء من أجل فهم النص بكلِّيته، والعكس بالعكس. وفي تأكيده هذه السمة الدائرية لتخمين دلالة النص وإعادة بنائها، يكتب ريكور: «ولذلك، تتَّخذ إعادة بناء النص

---

(86) انظر: Ricœur, *Interpretation Theory*, p. 76. (ريكور، نظرية التأويل، ص 124). شرح ريكور هذين التأويلين، بالقول: «يستند التأويل النحوي إلى خصائص الخطاب في ثقافة ما، ويتوجَّه التأويل النفسي - الذي ما زال يسمّيه التأويل التقني - إلى فرادة رسالة الكاتب، بل إلى عبقريتها». انظر: Paul Ricœur: «La Tâche de l'herméneutique: En Venant de Schleiermacher et du Dilthey,» dans: *Du texte à l'action*, p. 80.

نُشرت هذه المقالة في الأصل في: Antoine [et al.], pp. 179-200. (ريكور، من النص، ص 61).

شكل عملية دائرية، بمعنى أن الافتراضات المسبقة، من نوع ما، عن الكلّ، مُتضمَّنة في التعرُّف إلى الأجزاء. والعكس صحيح أيضًا؛ فعند بناء التفصيلات نبني الكلّ. وليس ثمة ضرورة أو بيّنة في ما يتعلّق بما هو مهم أو غير مهم، ذلك أن حكم الأهمية هو نفسه تخمين»[87].

لكن، ما الذي ينبغي لنا تخمينه أو فهمه بالضبط، في قراءتنا نصًّا ما؟ في تناول لهذه المسألة، رأى ريكور أن ما ينبغي تخمينه في النص هو كلِّيته وفرديته؛ فما ينبغي فهمه هو النص بوصفه كلًّا. ويعتمد هذا الفهم - كما رأينا آنفًا - على فهم أجزاء هذا النص. لكن، ينبغي التأكيد هنا أن تعدُّدية الدلالات المتعارضة (Plurivocité) للنص غير قابلة للاختزال أو الردّ إلى تعددية دلالات[88] (Polysémie) الكلمات الفردية وغموض أو التباس دلالات الجمل الفردية المكونة للنص؛ فتعددية الدلالات المتعارضة للنص سمة ترتبط، بالدرجة الأولى، بالنص بوصفه كلًّا. وهذه الكلِّية هي ما ينبغي أن تتوجَّه إليها عملية التخمين. ويكتب ريكور في هذا الخصوص: «إن بناء المعنى اللفظي لنص ما يعني بناءه بوصفه كلًّا. ونحن نعتمد هنا على تحليل الخطاب بوصفه عملًا، أكثر من اعتمادنا على تحليله بوصفه مكتوبًا. وعمل الخطاب هو أكثر من مجرَّد تتابع خطي للجُمل. إنه عملية تراكمية، كلِّية»[89].

إن ما يجب فهمه أو تخمينه، بشكل موازٍ، في قراءتنا لنص ما، هو النص بصفته عملًا فرديًا أو فريدًا؛ فكلُّ نصٍّ يملك فرادة وخصوصية تميّزه من النصوص الأخرى، على الرغم من انتماء هذا النص إلى جنس أو نوع أدبي محدَّد. وهذا الانتماء ناتج من الخصائص التي يشترك فيها النصُّ مع بعض النصوص الأخرى، لكن ذلك لا يلغي فرادة النصّ وتميّزه، إلى هذه الدرجة أو تلك، وبشكل أو بآخر،

---

(87) Ricœur, *Interpretation Theory*, p. 77. (ريكور، نظرية التأويل، ص 125).

(88) ثمة قرابة أو تشابه بين مصطلحي Plurivocité و Polysémie، لأن كليهما يحيل إلى تعدد الدلالات أو المعاني. وربما كان مصطلح plurivocité يشدِّد ضمنيًا أكثر على مسألة تعارض هذه الدلالات. لكن يبقى التمييز الحاسم بينهما في أن مصطلح Plurivocité يشير إلى تعدد الدلالات على مستوى الجملة أو على مستوى النص، في حين يقتصر استخدام مصطلح Polysémie على الإشارة إلى تعدد الدلالات، على مستوى الكلمة المفردة.

(89) المصدر نفسه، ص 76، وص 124 بالطبعة العربية.

من جميع النصوص الأخرى. والحكم على هذه الفرادة وهذا التميز عمل تخميني. قارن ريكور بين قراءة النص بوصفه كلًّا مفردًا، والإدراك الحسي لموضوع ما، ورأى أن بالطريقة نفسها التي يمكننا من خلالها رؤية جسم ما من جوانب متعدِّدة، ولا يمكننا رؤية جميع الجوانب بنظرة واحدة، لا نستطيع رؤية جميع جوانب النص ودلالاته وفرادته، دفعة واحدة. وفي تأكيد منظورية[90] القراءة وأحاديتها، يكتب ريكور: «[...] لإعادة بناء الكلّ ناحية منظورية شبيهة بالناحية المنظورية للموضوع المدرَك. فمن الممكن دائمًا أن نربط الجملة نفسها، بطرق مختلفة، بهذه الجملة أو تلك، باعتبارها حجر الزاوية في النص؛ ففعل القراءة ينطوي على نوع معيّن من الأحادية»[91].

على الرغم من انتماء النص إلى نوع أدبي، فإن ما يبحث عنه الفهم أو التخمين في هذا النص هو فرديته وخاصيته التي تميّزه من النصوص الأخرى وتشكّل ماهيته

---

(90) الجدير بالذكر هنا أن مصطلحي «وجهة نظر» و«منظور» ظهرا بدايةً في علم البصريات، ثم أُدخلا لاحقًا إلى ميدان الفلسفة عمومًا عن طريق الفيلسوف الألماني لايبنيتز (1646-1716)، الذي رأى أن كلّ «موناد» يقدّم تمثيلًا أو صورة للعالم، وفقًا لوجهة نظره، ومن خلال علاقة خاصة بهذا العالم. ويقول لايبنيتز في هذا الخصوص: «وكما أن مدينة واحدة بعينها، إذا تأمّلها المرء من جوانب مختلفة، تبدو كلّ مرة على صورة مختلفة تمام الاختلاف، وكأن لها منظورات متعدِّدة، كذلك توجد أيضًا - تبعًا للكثرة اللانهائية للجواهر البسيطة - عوالم كثيرة مختلفة ليست إلّا منظورات من عالم واحد، وفقًا لوجهات النظر المختلفة لكلّ موناد على حدة». انظر: جوتفريد فيلهلم لايبنتز، **المونادولوجيا والمبادئ العقلية للطبيعة والفضل الإلهي**، ترجمة وتقديم وتعليق عبد الغفار مكاوي (القاهرة: دار الثقافة، 1978)، «المونادولوجيا،» الفقرة 57، ص 157). وقام كلادينيوس (1710-1759) بإدخال هذين المصطلحين إلى ميدان الهيرمينوطيقا والعلوم الإنسانية والاجتماعية عمومًا، وهيرمينوطيقا النصوص والنقد التاريخي خصوصًا. ومثلما يعتبر لايبنيتز أن كلّ «موناد» يدرك العالم نفسه الذي يدركه الآخرون، يرى كلادينيوس، انطلاقًا من منظوره الخاص ووفقًا لممكناته أو قابلياته الخاصة، أن المعرفة التاريخية والتأريخية يمكن أن تختلف من شخص إلى آخر، نظرًا إلى أنها تعكس المنظور الشخصي للباحث، من دون أن ينفي ذلك أنها تحيل إلى الواقع عينه. انظر في هذا الخصوص: Gottfried Wilhelm Leibniz, *Theodicy: Essays on the Goodness of God, The Freedom of Man and the Origin of Evil*, Translated by E.M. Huggard, Edited by Austin Farrer (Charleston: BiblioBazaar, 2007), p. 343; Kurt Mueller-Vollmer, «Introduction,» in: Johann Martin Chladenius [et al.], *The Hermeneutics Reader: Texts of the German Tradition from the Enlightenment to the Present*, Edited by Kurt Mueller-Vollmer (New York: The Continuum International Publishing Group Inc, 2006), p. 7, and Yvonne Sherratt, *Continental Philosophy of Social Science: Hermeneutics, Genealogy, and Critical Theory from Greece to the Twenty-First Century*, (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2006), pp. 55-56.

(91) Ricœur, *Interpretation Theory*, pp. 77-78. (ريكور، **نظرية التأويل**، ص 125-126).

الخاصة. ولا يترافق اضطرارنا إلى تخمين دلالة النص مع وجود قواعد تسمح لنا، بدايةً، بالقيام بتخمينات «صحيحة» أو «موضوعية»، بالضرورة. فمع تأكيد انفصال الدلالة الموضوعية للنص عن القصد الذاتي للمؤلِّف، وأن هذه الدلالة يمكن أن تُبنى بطرائق متعددة، انتهى ريكور إلى الاتفاق مع هيرش، في قوله: «يكون فعل الفهم، في البداية، تخمينًا عبقريًا (أو مغلوطًا)، ولا يوجد مناهج للقيام بتخمينات، ولا قواعد لتوليد البصائر. وتبدأ الفاعلية المنهجية للتأويل، عندما نباشر باختبار تخميناتنا ونقدها»[92].

إن عدم امتلاكنا قواعد تساعدنا في القيام بالتخمينات «الصحيحة» و«الموضوعية» لا يفضي إلى المساواة بين هذه التخمينات، من حيث الصحة أو الدقة والموضوعية؛ فالفهم المبدئي أو الأولي للنص، وهو يأخذ شكل التخمين، يمكن أن يتعمَّق أكثر لاحقًا بفضل المرحلة التفسيرية المتمثِّلة في مرحلة التصديق. وعلى الرغم من اتفاق ريكور، من حيث المبدأ، مع هيرش بخصوص التخمين والتصديق والعلاقة الجدلية بينهما، فإنه عارض هيرش بخصوص موضوع التأويل، والمعيار الذي ينبغي اتِّباعه في مرحلة اعتماده؛ ففي حين أن ريكور يشدِّد على أن دلالة النص منفصلة عن القصد الذهني لمؤلِّفه، وعلى أن هدف التأويل لا يكمن في الإمساك بهذا القصد، يصر هيرش على أن هدف التأويل هو التعرُّف إلى هذا القصد وتمييزه من دلالات النص الأخرى، ويكتب في هذا الصدد: «كلُّ تأويل صحيح، من أي نوع كان، مؤسَّس على التعرُّف إلى ما يقصده المؤلِّف»[93].

أفضى الإقرار بالطابع التخميني للفهم لدى ريكور إلى رفض التمييز - الذي قام به هيرش في كتابه **أهداف التأويل** (*The Aims of Interpretation*) - بين معنى النص ودلالته بالنسبة إلى القارئ[94]. ووفقًا لهذا التمييز، فإن معنى أو معاني

---

(92) Hirsch, *Validity*, p. 203.

(93) المصدر نفسه، ص 127. ويتبنّى هانس إنيشن (H. Ineichen) موقفًا مشابهًا، إذ يقول: «ما يقوله [المؤلِّف] ويكتبه ويقصده، بطريقة معينة، يجب أن يكون - بالنسبة إلى المؤول - أحد معايير التصديق على التأويل». انظر: Hans Ineichen, «Herméneutique et philosophie du langage: Pour une herméneutique critique,» dans: H. J. Adriaane [et al.], *Paul Ricœur: L'Herméneutique à l'école de la phénoménologie*, Présentation de Jean Greisch Philosophie. Institut catholique de Paris. Faculté de Philosophie; 16 (Paris: Beauchesne, 1995), p. 188.

(94) تجدر الإشارة إلى أننا نجد، لدى ريكور نفسه، في نص «تمهيد لبولتمان»، تمييزًا مشابهًا =

النص مرتبطة بمضمونه المحايث أو الملازم له، في حين أن دلالة النص متعلِّقة بسياق القراءة وبالخيارات التقويمية للقارئ، والمتَّصلة بمصالحه وقيَمه ومعاييره الشخصية. ويركِّز النقد الريكوري لهذا التمييز على أن المعنى - كما يقرُّ هيرش نفسه - ليس معطى، وإنما يتطلَّب دائمًا بناؤه من خلال دائرة التخمين والتصديق. وبالتمييز بين المعنى والدلالة، يقوم هيرش أيضًا بالتمييز، داخل عملية التأويل، بين

= بين المعنى والدلالة. ويشدِّد ريكور، في هذا النص، على إمكان التمييز بين مرحلتين أو لحظتين في عملية فهم النص. تنشغل المرحلة الأولى بالبُعد السيمانطيقي للنص، أي بمعناه الموضوعي. أمَّا المرحلة الثانية، فينحصر اهتمامها بالدلالة المرتبطة بالقرار الوجودي، أي بامتلاك الذات للمعنى السيمانطيقي وجعله معنى لها. ويختلف هذا التمييز، بشكل كبير، عن التمييز الذي قام به هيرش بين المعنى والدلالة. فعند هيرش، المعنى منفصل عن الدلالة، في حين أنهما عند ريكور مترابطان بشكل وثيق، بحيث نستطيع القول إن كلًا منهما يتضمن الآخر. وفي هذا الصدد، يقول ريكور: «[...] لا ينجز النص معناه إلّا في الحيازة الشخصية [...]»، ويقول أيضًا: «يذهب المسار الكلِّي للفهم من المعنى المثالي إلى الدلالة الوجودية». انظر: Paul Ricœur: «Préface à Bultmann,» dans: *Le Conflit*, p. 389. (ريكور، صراع التأويلات، ص 455-456).

يكمن الهدف من هذا التمييز في تأكيد أهمية المرحلة السيمانطيقية من الفهم، والتي ينبغي، من وجهة نظر ريكور، أن تسبق مرحلة التملُّك أو الحيازة الوجودية للمعنى. وبهذا، يعارض ريكور التيار البنيوي وبولتمان في الوقت نفسه؛ فهو يعارض المقاربة البنيوية للنص، لأنها تقتصر على المرحلة السيمانطيقية، من دون أن تأخذ في الاعتبار إمكان التملُّك الشخصي للمعنى وأهمية هذا التملُّك. وفي المقابل، يأخذ ريكور على بولتمان أنه يُسقِط المرحلة السيمانطيقية في مقاربته للنص، ويُسارع إلى المرحلة الوجودية المتمثِّلة في التملك أو الحيازة الشخصية للمعنى. وبالتضاد مع موقفي البنيوية وبولتمان، تأخذ الهيرمينوطيقا الريكورية في الاعتبار، في الوقت نفسه، كلًا من موضوعية المعنى وتاريخية الدلالة أو الحيازة الشخصية لهذا المعنى. ويكتب ريكور في هذا الخصوص: «[...] المشكلة التي يطرحها بولتمان تعاكس تمامًا المشكلة التي تطرحها النظريات البنيوية الحالية؛ فهي أخذت جانب 'اللغة'، وبولتمان أخذ جانب 'الكلام'. وما دامت الحال كذلك، فنحن بحاجة الآن إلى أداة للفكر تدرك الصلة بين اللغة والكلام، وتحول النسق إلى حدث. ويحتاج شرح النصوص، أكثر من أي ميدان معرفي آخر يتعامل مع 'العلامات'، إلى مثل هذه الأداة من أدوات الفكر: ولتعذُّر المعنى الموضوعي، ما عاد النص يقول شيئًا. ومن دون التملُّك الوجودي، فإن ما يقوله ليس كلامًا حيًا. إن مهمة نظرية التأويل أن تُمفصل، في سيرورة وحيدة، هاتين اللحظتين من الفهم». Ricœur: «Préface à Bultmann,» p. 390. (ريكور، صراع التأويلات، ص 456-457). وعمل ريكور بالفعل - في معظم نصوصه الهيرمينوطيقية اللاحقة - على مَفْصَلة هاتين اللحظتين في مقاربة النص، وتمَّ ذلك خصوصًا، انطلاقًا من تأسيسه أنموذج النص، وإظهار إمكان، بل وضرورة، الترابط بين التفسير والفهم، بين اللحظة الوجودية واللحظة السيمانطيقية. وسنرى - في مناقشة الصيغة الثانية من الجدل بين التفسير والفهم (من التفسير إلى الفهم) - كيف تتمفصل هاتان اللحظتان في هذا الجدل.

الجانب الوصفي - المتمثّل في المعنى - والجانب القيمي المتمثّل في الدلالة. لكن ريكور يبيّن تعذّر الفصل الكامل بين هذين الجانبين من عملية التأويل؛ فثمة دائمًا إمكانات متعدِّدة ومختلفة لبناء معنى النص، بطرائق متعدِّدة ومختلفة. ويعتمد اختيار هذا الإمكان أو ذاك، وهذه الطريقة أو تلك، جزئيًا على الأقل، على معايير وقيم شخصية. بكلماتٍ أخرى، لا يمكن الفصل بين القيمة والمعنى في عملية تأويل النص أو قراءته؛ لأن معنى النص يحتاج إلى أن يُبنى. ولهذا تكون الجوانب القيمية أو المعيارية جزءًا ملازمًا بالضرورة لعملية تخمين معنى النص أو فهمه، حتى عندما يكون المقصود هو المعنى اللفظي أو الموضوعي أو الحرفي.

2- تصديق التخمينات في نظرية النص: مرحلة التفسير

كيف يمكننا التصديق على تخمين ما؟ حيث ميّز ريكور - سائرًا في ذلك على منوال هيرش - بين عمليات التصديق على تخمينٍ ما وعمليات البرهنة المرتبطة بمنطق الفحص والتحقُّق التجريبي أو الإمبريقي. فالتصديق على تخمينٍ ما يعني ترجيح أو عدم ترجيح صحته، وتبيُّن مدى معقوليته، مقارنة بالتخمينات الأخرى. ويقارن ريكور بين عمليات التصديق وعمليات التحقُّق الإمبريقي، فيكتب: «يختلف التأكيد بأن تأويلًا ما مرجَّح أكثر من تأويل آخر عن البرهنة على أن نتيجة ما صحيحة. وبهذا المعنى، التصديق لا يعادل التحقُّق الإمبريقي، وإنما هو نظام حجاجي يمكن مقارنته بالإجراءات القانونية للتأويل المشروع. إنه منطق اللايقين والاحتمال النوعي»[95].

لكن، ما هو بالضبط المنهج الذي يسمح لنا بمعرفة مدى احتمالية تأويلٍ ما، وفي ما إذا كان تخمين أو تأويل ما، مرجَّحًا أو أكثر ترجيحًا من تخمينٍ أوّ تأويلٍ آخر؟ يرى ريكور أن منهج تقارب القرائن (Convergence d'indices) يسمح لنا بإخضاع التخمينات والتأويلات لامتحانٍ وفحصٍ دقيقين يُفضيان إلى معرفة مدى احتمالية أو ترجيح هذه التأويلات والتخمينات، مقارنةً بالتأويلات والتخمينات الأخرى. وهذا المنهج أنموذجي ومثالي لمنطق الاحتمال والترجيح. وتتضمن عمليات التصديق عمليات الإبطال (Invalidation) وعدم التصديق أو رفضه. وتسمح

(95) Ricœur, «Le Modèle,» pp. 201-202. (ريكور، من النص، ص 155).

لنا هذه العمليات الأخيرة بتجنُّب الوقوع في الإثبات الذاتي (Self-Confirmability) التي تهدِّد - كما يقول ريكور مع هيرش - العلاقة بين التخمين والتصديق[96]؛ فبفضل إمكان الإبطال هذا - وهو يقوم بدورٍ مشابه لدور معيار قابلية التكذيب في إيبستمولوجيا بوبر - يمكننا تجنُّب الوقوع في دائرة مفرغة تقتصر فيها عمليات التصديق على المصادقة على التخمينات الأولية. ويمكن لصراع التأويلات أن يقوم، في هذا الإطار، بدورٍ بالغ الأهمية في امتحان التصديق والإبطال الذي يجب أن تخضع له تخميناتنا. وعلى هذا الأساس، ينبغي لكلِّ تأويل أن يحاول، في الوقت نفسه، إبراز معقوليته أو صحته التي تستوجب التصديق عليها، وعدم معقولية أو عدم صحة التأويلات المضادة له أو المتناقضة معه.

يؤكِّد ريكور أن التخمينات أو التأويلات التي يُصدَّق عليها ينبغي ألّا تكون ممكنة أو محتملة فحسب، بل ينبغي أيضًا أن تكون مرجَّحة بدرجة أكبر، مقارنةً بالتأويلات المنافسة لها أو المتعارضة معها. لكن، هل يمكن إجراءات التصديق والإبطال أن تبتَّ أو أن تحسم، بشكل قاطع، بخصوص هذا الصراع بين التأويلات؟ حيث رأينا سابقًا - في الفصل الثالث من هذا الكتاب - أن ريكور لم يسعَ في مرحلة هيرمينوطيقا الرموز إلى إنهاء الصراع بين التأويلات أو الهيرمينوطيقات بشكل يحسم هذا الصراع لمصلحة هذا التأويل أو ذاك، أو هذه الهيرمينوطيقا أو تلك؛ وإنما عمل حينها على مَفْصَلة هذه التأويلات، كلٌّ منها مع الآخر، وعلى التفكير في كلِّ تأويل، ضمن الحدود النظرية والمنهجية الخاصة به[97]. لكن، يمكننا الحديث عن تعديل لهذا الموقف، ابتداءً من عام 1971، في بحث: The Model of the Text: Meaningful Action Considered as a Text، الذي رأى فيه أنه لا يجوز النظر إلى التخمينات أو التأويلات كلها على أنها متعادلة أو متساوية، من حيث الصحة؛ «فثمة معايير للأفضلية النسبية، يمكن اشتقاقها بسهولةٍ من منطق الترجيح الذاتي»[98]، لكنه عندما تحدَّث لاحقًا عن وجود تأويلين متعارضين ومختلفين تمامًا لأسطورة

(96) انظر: Ricœur, *Interpretation Theory*, p. 79. (ريكور، نظرية التأويل، ص 127).

(97) انظر: Paul Ricœur, «Existence et herméneutique,» dans: *Le Conflit*, p. 19. (ريكور، صراع التأويلات، ص 46).

(98) Ricœur, «Le Modèle,» p. 202. (ريكور، من النص، ص 156).

انظر أيضًا: Ricœur, *Interpretation Theory*, p. 79. (ريكور، نظرية التأويل، ص 128).

أوديب (تأويل سوفوكل وتأويل فرويد)، اعتبرهما قراءتين مقنِعَتين بالقدر نفسه، وقال في هذا الصدد: «لا تقصي كلٌّ من هاتين القراءتين القراءة الأخرى. بل ينبغي الوصول إلى التفكير فيهما معًا»(99). ولفهم ما يبدو تعارضًا في هذا الموقف، ينبغي الإشارة إلى أن المهمة التي رأى ريكور أن الهيرمينوطيقا ينبغي أن تضطلع بها، تتجاوز الجانب الحجاجي الذي يقوم على المحاجّة لمصلحة تأويلٍ ما، وضد تأويل أو تأويلات أخرى، بما يساعد في بتّ الصراع القائم بين التأويلاتّ المتصارعة أو المختلفة. فما تهدف الهيرمينوطيقا الريكورية إلى بلوغه، في هذا الصدد، يتمثّل بالدرجة الأولى في تأكيد انفتاح النص على تأويلات مختلفة ومتعدِّدة الأشكال والتوجُّهات. وأوضح ريكور هذه المهمة بقوله: «[...] تبقى الجوانب الحجاجية متضمَّنة في مشروع أكثر اتساعًا، لا يقوم بالتأكيد على خلق موقف أحادي المعنى، من خلال البتّ لمصلحة تأويلٍ ما مُفضَّل. يتمثَّل هدفه بالأحرى في إبقاء فسحة التنوع مفتوحة. [...] إن مهمةَ فن التأويل - مقارنةً بفن الحجاج - لا تكمن في الانتصار لرأي على حساب رأي آخر، بقدر اهتمامها بالسماح لنص ما بأن يدل بقدر ما يستطيع، لا أن يدل على شيءٍ دون آخر، وإنما أن «يدل أكثر»، وأن يدفع بذلك إلى أن «نفكِّر أكثر» [...]»(100).

لا بدَّ من الانتباه إلى أن تأكيد ريكور تعدُّدية دلالات النص وما تسمح به من تعدُّدية للقراءات والتأويلات، ترافق مع التشديد على أن «النصّ يُقدِّم حقلًا محدودًا من الأبنية الممكنة»(101)؛ إذ يتَّخذ ريكور موقفًا وسطيًا يبعده، في الوقت نفسه، عن كلٍّ من النزعة الريبية أو الشكّية (Le Scepticisme) والنزعة الوثوقية أو الدوغمائية (Le Dogmatisme). فبتأكيده أن التأويلات ليست متساوية أو متعادلة من حيث صحتها ودقتها، سعى إلى الابتعاد عن الموقف الريبي أو النسبوي المطلق

(99) Paul Ricœur, «Présence protestante,» Entretien avec Olivier Abel, Antenne 2, 15 Décembre 1990.

ذُكر في: François Dosse, *Paul Ricœur: Les Sens d'une vie*, La Découverte poche. Sciences humaines et sociales (Paris: Éd. La Découverte, 1997); 2ème éd. (Paris: Éd. La Découverte, 2001), p. 402.

(100) Ricœur, «Rhétorique,» p. 492. وهناك ترجمة عربية لهذا النص: بول ريكور، «البلاغة والشعرية والهيرمينوطيقا،» ترجمة مصطفى النحال، فكر ونقد، العدد 16 (شباط/ فبراير 1999)، متوفرة على الرابط: <http://www.aljabriabed.net/n16_09nahal.htm>.

(101) Ricœur, *Interpretation Theory*, p. 79. (ريكور، نظرية التأويل، ص 128).

(Le Relativisme absolu)، والذي يظهر بوضوح، على سبيل المثال، في قول بول فاليري بأن «ليس ثمة معنى حقيقي للنص»[102]، وفي هيرمينوطيقا غادامر الذي يَعتبر - في كتابه الأبرز الحقيقة والمنهج... - أن على الرغم من وجود اختلاف كبير بين التأويلات المتعدِّدة لنص ما، لا يمكننا القول بأفضلية أو تفوّق فهم أو تأويل مقارنةً بالتأويلات الأخرى؛ فغادامر يرى أن التأويلات كلها متساوية من حيث علاقتها بالحقيقة.

إن الهدف من عرض فكرة غادامر في شأن عدم وجود أفضلية أو تفوّق لتأويل معيّن مقارنةً بالتأويلات الأخرى في علاقتها بـ «الحقيقة»، يكمن في توضيح الاختلاف الكبير الذي تثيره هذه المسألة بين أعلام الهيرمينوطيقا المعاصرة عمومًا. ويبدو لنا أن موقف ريكور في هذا الصدد مختلف تمامًا عن موقف غادامر. ويتّضح هذا الاختلاف إذا انتبهنا إلى تجنُّب ريكور استخدام مصطلح «الحقيقة»، في المقارنة بين التأويلات المتعارضة، مفضِّلًا عليه مصطلحات أخرى، مثل «الإمكان» أو «الاحتمال» أو «الترجيح». وتسمح هذه المصطلحات بإعطاء الشرعية والأفضلية لتأويل معيّن، مقارنةً بتأويلات أخرى، من خلال القول إن هذا التأويل أكثر احتمالًا أو ترّجيحًا من تلك التأويلات. وعلى خلاف ريكور، أبدى غادامر تحفُّظًا كبيرًا، في هذا الخصوص، ويبدو ذلك مثلًا في قوله: «ربما ليس دقيقًا الحديث عن «فهم أفضل» [...]. فالفهم، في الواقع، ليس فهمًا أفضل، لا بمعنى معرفةٍ أفضل بالموضوع بفضل مفاهيم أكثر وضوحًا، ولا بمعنى التفوق الأساس الذي يمكن أن يمتلكه الوعي مقارنةً بالخاصّية اللاواعية للإنتاج. ويكفي أن نقول: ما إن نفهم فإننا نفهم بطريقة مختلفة»[103].

لتسويغ موقف غادامر، يمكن القول إن معنى النص يتجاوز قصد مؤلّفه، بشكل دائم لا بشكلٍ عرضي. وبما أن كل عصر وكل قارئ يفهم النص بطريقته الخاصة، فليس ثمة فهم أو تأويل أفضل من فهم أو تأويلٍ آخر. وبهذا المعنى

---

(102) ذُكر في: Umberto Eco, *L'Œuvre ouverte*, Traduit de l'italien par Chantal Roux de Bézieux, avec le concours d'André Boucourechliev, Collection Pierres vives (Paris: Éd. du Seuil, 1965), p. 23. ثمة ترجمة عربية لجزء من هذا الكتاب: أمبرطو إيكو، **الأثر المفتوح**، ترجمة عبد الرحمن بو علي، ط 2 (اللاذقية: دار الحوار، 2001)، ص 23.

(103) Gadamer, *Vérité et méthode*, p. 318. (غادامير، **الحقيقة والمنهج**، ص 406).

يرى غادامر أن «الفهم ليس عمليةً تقتصر على إعادة الإنتاج فقط، وإنما هو، أيضًا ودائمًا، عملية إنتاج»[104]. وعلى الرغم من إقرار ريكور بمقدمات التسويغ السابق، فهو يرفض النتيجة التي يستخلصها غادامر، ليؤكِّد، في المقابل، أن الدلالة هي، في التحليل الأخير، دلالة النص، وتعدُّدية هذه الدلالة، وإمكان بنائها بطرق متعددة ومختلفة بشكل كبير، لا يعني أن هذه الدلالات وطرائق بنائها تتَّسم باللاتناهي أو باللامحدودية، وأن التأويلات كلها متساوية أو متعادلة القيمة؛ لأن إجراءات التصديق تتضمن أيضًا إجراءات الإبطال. ويمكن هذه الإجراءات أن تبيّن إلى أي مدى يمكن القول إن هذا الفهم أو ذاك ممكن أو محتمل أو مرجَّح، مقارنة بالتخمينات الأخرى.

وريكور إذ رفض الاتجاه الريبي أو النسبوية المطلقة، لم يتبنَّ موقفًا وثوقيًا. وإذا عرَّفنا الوثوقيَّة في المجال الهيرمينوطيقي بأنها الاتجاه القائل إن لكل نص معنى حقيقيًّا واحدًا، وإن موضوع التأويل ومهمته ليسا إلّا تحديد هذا المعنى، يمكن القول بثقة إن هيرمينوطيقا ريكور لا تتضمن أي نوع من هذه الوثوقية. فعلى العكس من هيرش الذي يمكن وصفه بالوثوقي بامتياز (بالمعنى الذي حُدِّد لهذا المصطلح)، ابتعد ريكور عن الوثوقية من خلال تأكيد تعدُّدية معاني النص، بوصفها أمرًا ملازمًا لكلِّ نص، من حيث هو نص. وفضلًا عن ذلك، فإن إعطاء ريكور أهمية وقيمة كبيرتين لإجراءات التصديق ترافق مع تأكيد أن صراع التأويلات لا يمكن إنهاؤه وبتّه بطريقة قاطعة وحاسمة. وبرَّر ريكور هذا التأكيد بالقول: «لا يمكن تجاوز صراع التأويلات أو الإفلات منه، لأن المعرفة المطلقة مستحيلة»[105]؛ فنحن نستطيع السعي إلى حسم صراع التأويلات أو إلى بلوغ أقرب درجة ممكنة من هذا الحسم، ولكن ينبغي الإقرار بأن حسم هذا الصراع، بشكل قاطع ونهائي، هو أمر لا يمكن بلوغه مطلقًا؛ فـ «من الممكن دائمًا المحاجَّة لمصلحة تأويل معيّن أو ضدَّه، والمواجهة بين التأويلات، والتحكيم في ما بينها، والبحث عن اتِّفاق، حتى إذا كان هذا الاتفاق بعيدًا عن متناول أيدينا بشكل مباشر»[106]. وعلى أساس تبنّي هذا الموقف، انضم ريكور إلى تيار الفلاسفة الهيرمينوطيقيين والسيمانطيقيين

---

(104) Gadamer, *Vérité et méthode.* (غادامير، الحقيقة والمنهج).

(105) Paul Ricœur: «Appropriation,» in: *Hermeneutics and the Human Sciences*, p. 193.

(106) Ricœur, *Interpretation Theory*, p. 79. (ريكور، نظرية التأويل، ص 128).

الذين سعوا إلى تبنّي موقف معتدل، بخصوص موضوع التأويل ومعايير إجراءات التصديق بشكل عام، وبخصوص إمكان الوصول إلى تأويلات صحيحة أو صادقة. وسعى ريكور بذلك إلى تحرير الهيرمينوطيقا من أولية ذاتيتين: ذاتية المؤلِّف وذاتية القارئ. ولهذا السبب، عارض ريكور في الوقت نفسه، كلًّا من نظرية هيرش وموقف جماليات التلقّي (L'Esthétique de la réception)، وكتب، في هذا الصدد: «ما عاد ممكنًا تحديد الهيرمينوطيقا بالتوافق بين عبقرية القارئ وعبقرية المؤلِّف. [...] وما عاد ممكنًا أيضًا تحديد الهيرمينوطيقا بأولوية الذاتية القارئة على النص، وبالتالي بجماليات التلقّي. فلا يفيد في شيء أن نستبدل «المغالطة العاطفية» (Affective Fallacy) بـ «المغالطة القصدية» (Intentional Fallacy). ففهم الذات يتمُّ أمام النص، ويتلقّى منه شروط ذاتٍ أخرى مغايرة للأنا التي تأتي إلى القراءة. وهكذا، ليس أيٌّ من الذاتيتين، لا ذاتية المؤلِّف ولا ذاتية القارئ، هي أولى، بمعنى حضور أصلي للذات مع ذاتها نفسها»[107].

لا تمثِّل ذاتية القارئ إذًا نقطة الانطلاق في الهيرمينوطيقا وفي عمليات التأويل؛ بل هي بالأحرى النتيجة أو نقطة الوصول المعطاة بواسطة القراءة. وفي الإمكان مقارنة موقف ريكور بموقف أمبرتو إيكو الذي حاول أيضًا إقامة نوع من التوازن بين انفتاح العمل الأدبي أو الفني على تأويلات لامتناهية من جهة، والقول بوجود حدود للتأويلات من جهة أخرى. لهذا، أكد - في كتابه **حدود التأويل** - أنه لا يتحصَّن خلف موقف محافظ، مقارنةً بموقفه في كتابه السابق **الأثر المفتوح**. ولتوضيح هذا الموقف، كتب إيكو: «لقد عكفت على تحديد نوع معيّن من التأرجح أو التوازن غير المستقر بين مبادرة المؤول والوفاء للنص [...]. وبالإجمال، القول إن نصًّا ما هو بالقوة بلا غاية لا يعني أن باستطاعة كلِّ فعل تأويل أن يحظى بنهاية سعيدة»[108]. ويظهر التشابه بين موقفي ريكور وإيكو أيضًا في أنَّ كليهما أكد أهمية معيار قابلية التكذيب أو التفنيد في إجراءات التصديق. وتأتي أهمية هذا المعيار - وفقًا لإيكو - من أنه يفيد في إبطال أو إقصاء التأويلات السيئة أو الرديئة. ومثلما شدَّد ريكور على ضرورة مواجهة النص بتأويلاته، في إجراءات التصديق، رأى إيكو أن التأويلات الجديدة تُغني فهمنا للنصوص المؤولة، وأشار

---

(107) Ricœur, «De l'interprétation,» p. 31. (ريكور، من النص، ص 24-25).

(108) Eco, *Les Limites*, p. 17.

إلى ضرورة التوجُّه نحو النص المؤول نفسه «الذي يجب أن يؤخذ مقياسًا لتأويلاته الخاصة»[109].

تتضح أهمية هيرمينوطيقا ريكور، بشكل أكبر، عندما تتمُّ مقارنتها ومواجهتها مع بعض الاتجاهات الأساسية السائدة في الهيرمينوطيقا المعاصرة، والميادين المعرفية المرتبطة بها. وهذا هو السبب الذي دفعنا إلى مقارنة بعض آراء ريكور بآراء كلٍّ من هيرش وغادامر وإيكو. وهذه المقارنة ليست مفيدة فحسب، بل ضرورية أيضًا؛ لأن ريكور حاول في جميع أعماله أن يؤسِّس أفكاره ويوضِّحها، من خلال الحوار مع الآخرين: مع الفلاسفة والعلماء، ومع المفكرين بالمعنى الواسع للكلمة.

سابعًا: الجدل بين التفسير والفهم في نظرية النص
من التفسير إلى الفهم

لاحظنا الارتباط الوثيق بين المسار الأول من الجدل بين التفسير والفهم والخاصِّية الثانية من أنموذج النص، والمتمثِّلة في انفصال دلالة النص عن القصد الذهني لمؤلِّفه. في المقابل، يَنتج المسار الثاني لهذا الجدل (من التفسير إلى الفهم) من طبيعة الوظيفة المرجعية للنص؛ فكما أوضحنا في عرض السمة الثالثة من سمات أنموذج النص، وهو أنه، على العكس من المرجعية في الخطاب الشفهي، لا تكون الوظيفة المرجعية للنص معينة أو سياقية بسبب غياب السياق المشترك بين المتحاورين. ويُفضي غياب المرجعية المعينة أو العالم المشترك بين الكاتب والقارئ إلى ولادة نوعين مختلفين من القراءة: في النوع **الأول**، يستمرُّ القارئ في التعليق الذي مارسه النص حيال كلِّ مرجعية معينة، ويقتصر على تفسير النص من خلال علاقاته الداخلية، أي من خلال بنيته. وفي المقابل، يقوم القارئ، في النوع **الثاني** من القراءة، بخلق مرجعية جديدة أو عالم جديد للنص، بفضل انفتاح النص على عوالم جديدة ممكنة. ولتوضيح طبيعة هذين النوعين من القراءة، يكتب ريكور: «بوصفنا قراء، يمكننا إمَّا أن نبقى في حالة تعليق إزاء كلِّ صنف من العالم المشار إليه، وإمَّا أن نحقِّق مرجعيات النص الكامنة وغير

(109) Eco, *Les Limites*, p. 43.

المعينة في وضع جديد، هو وضع القارئ. ففي الحالة الأولى، نحن نتعامل مع النص بصفته كيانًا لا عالم له، وفي الثاني، نخلق مرجعية معينة جديدة، بفضل نوع الـ «تنفيذ» الذي ينطوي عليه فنُّ القراءة»[110].

يقوم هذا المسار من الجدل بين التفسير والفهم على التفاعل والتكامل بين هذين النوعين الممكنين من القراءة، حيث لا تشكِّل القراءة الأولى - الممثَّلة بالقراءة البنيوية - إلّا مرحلة مهمة وضرورية لقيام القراءة الثانية التي تمثِّل - بالنسبة إلى ريكور - «المقصد الحقيقي للقراءة». وعمل ريكور على إظهار مشروعية تطبيق المنهج البنيوي في مجال العلوم الإنسانية والاجتماعية بشكل عام، وفي نظرية النص بشكل خاص. لكنه شدَّد، في الوقت نفسه على حدود مشروعية تطبيق هذا المنهج. فالبنيوية تمثِّل، بامتياز، القراءة التي تضع بين قوسين أو تعلِّق المرجعيات كلها الممكنة للنص، أكانت مرجعياتٍ معينة أم غير معينة. فهي تتعامل مع النص بوصفه كيانًا بلا مرجعية، وبلا ذات خارجه. وينشغل المنهج البنيوي بتفسير النص من خلال العلاقات الداخلية بين أجزائه أو مكوناته، وهو ما يُشكِّل بنيته. وفي تسويغ مشروعية تطبيق هذا المنهج في ميدان العلوم الإنسانية، أشار ريكور إلى انتماء هذا المنهج التفسيري إلى الحقل اللغوي أو السيمانطيقي، وأنه، انطلاقًا من ذلك، لا يمكن اعتباره - مثلما رأى ديلتاي بخصوص التفسير عمومًا - نقلًا غير مشروع لأنموذج تفسيري غريب على العلوم الإنسانية. ويكتب ريكور في هذا الصدد: «خلافًا لما اعتقده ديلتاي، فإن هذا التصرف التفسيري ليس مستعارًا إطلاقًا من حقل آخر للمعرفة، ومن نموذج إيبستمولوجي آخر، غير نموذج اللغة نفسه. وهو ليس نموذجًا ينتمي إلى علوم الطبيعة، تمَّ توسيعه لاحقًا إلى علوم الروح. فالتعارض طبيعة/ روح لا يقوم بأي دور في هذا الصدد. وإذا كان هناك أي استعارة، فهي تحصل داخل الحقل نفسه: حقل العلامات»[111].

قام أنموذج التفسير البنيوي على أساس علم الصوتيات لدى دو سوسير الذي طبَّقه على الوحدات الأدنى درجةً من الجملة (العلامات الصوتية والمعجمية). لكن جرى لاحقًا توسيع مجال تطبيق هذا الأنموذج، حيث شمل ذلك مقاربة النصوص. ويمكن النظر إلى الأنثروبولوجيا البنيوية لدى كلود ليفي - شتراوس

---

(110) Ricœur, «Le Modèle,» p. 206. (ريكور، من النص، ص 158).

(111) Ricœur, «Qu'est-ce qu'un texte?,» p. 146. (ريكور، من النص، ص 112).

على أنها أحد أهم الميادين المعرفية التي طبّقت المنهج البنيوي على فئة خاصة من النصوص (النصوص الأسطورية). وعامل ليفي - شتراوس الجُمل المكوّنة لهذه النصوص وفقًا للقواعد نفسها المطبَّقة على الوحدات اللغوية الصغيرة في اللسانيات. ويهدف ليفي - شتراوس من تطبيق المنهج البنيوي على النصوص الأسطورية إلى «استخلاص الخواص الأساس والقسرية لكلّ فكر، أيًا كان»[112]. ومع إقرار ريكور بخصوبة التحليل البنيوي للنصوص الأسطورية، فإنه لم يمنح هذا التحليل التفسيري إلّا مشروعية محدودة؛ لأن تفسير أسطورة معيّنة بالمصطلحات البنيوية، ومعرفة تنظيمها الداخلي، وترتيب العلاقة بين مكوناتها، كل ذلك لا يعني فهم محتواها الفلسفي والوجودي. انطلاقًا من ذلك، ينبغي للتفسير البنيوي أن يبقى منفتحًا على مستوى ثانٍ من الاستعادة التفكُّرية والفهمية. وتكمن وظيفة التحليل البنيوي للأساطير في قيادتنا «من علم دلالة السطح، وهي المرتبطة بالأسطورة المحكية، إلى علم الدلالة العميقة، وهي دلالة الأوضاع المحدودة التي تشكّل المرجع الأخير للأسطورة»[113]. على هذا الأساس، أكد ريكور أن التحليل البنيوي يقمع أو يعلّق الوظيفة المرجعية للنصوص التي يتناولها، لكنه لا يستطيع أبدًا أن يلغي هذه الوظيفة المحايثة لكلّ نص، بوصفه خطابًا.

إذا كنا ننتقل، مع التحليل البنيوي للنصوص، من دلالاتها السطحية إلى دلالاتها العميقة، فما هي هذه الدلالات العميقة؟ يكتب ريكور: «الدلالة العميقة هي التي تشكّل الموضوع الخاص للفهم، وتتطلّب قرابة نوعية بين القارئ ونوعية الشيء المحدود الذي يتحدَّث عنه النص. [...] ودلالة النص العميقة ليست ما أراد المؤلّف قوله، بل ما يحيل إليه النصُّ والمتمثّل في مرجعياته غير المعينة. والمرجعيات غير المعينة هي نوع العالم الذي تفتحه دلالة النص العميقة»[114].

رأى ريكور أن فهم دلالة النص العميقة يترافق أو يتزامن مع نوع من فهم الذات لنفسها؛ لأن النص هو الوسيط الذي نستطيع من خلاله فهم ذواتنا. ويحصل

---

(112) «Réponses à quelques questions,» p. 631. (أوزياس [وآخ.]، ص 272).

(113) Ricœur, «Le Modèle,» p. 206. (ريكور، من النص، ص 160).

(114) Ricœur, «Le Modèle,» p. 208. (ريكور، من النص، ص 160).

هذا الفهم للذات من خلال حيازة المعنى أو تملُّكه، وجعله معنى خاصًّا بذات القارئ. وما نتملَّكه ونجعله ملائمًا لنا هو العالم الذي يقترحه النص؛ فالذات لا تقوم بتأسيس معنى النص، بقدر كونها، هي نفسها، مؤسَّسة من خلال العوالم الممكنة التي يعرضها النصّ لقارئه. فدلالة النص العميقة تقودنا إلى فهم أنفسنا وفهم الأشياء بطريقة جديدة مرتبطة بالمرجعيات الجديدة غير المعينة التي يحيل إليها هذا النصّ. ولتأكيد هذه العلاقة المتداخلة بين فهم النص وفهم الذات لذاتها، يكتب ريكور: «لا يعني الفهم إسقاط الذات على النص، وإنما عرض الذات على النص؛ إنه تلقّي ذاتٍ أوسع من خلال تملُّك مقترحات العالم التي يعرضها التأويل. وباختصار، إن شيء النص هو الذي يعطي القارئ بُعده من الذاتية، ولا يعود الفهم عندئذ تأسيسًا تستطيع الذات أن تملك مفتاحه»[115].

لا يمكن فهم الذات أن يكون مباشرًا؛ لأنه ينبغي أن يكون دائمًا متوسَّطًا بفهم أو تملُّك العوالم الممكنة التي يقترحها النص. وتمثِّل المباعدة - التي تؤسِّس الاستقلال الذاتي للنص، في علاقته بمؤلِّفه وبالسياق الأصلي لإنتاجه، ومع متلقِّيه - القطب المقابل للتملُّك. ويسمح هذا التملُّك، من جهة أولى، بإدخال لحظة منهجية في سيرورة التأويل، ومن جهة ثانية، بمَفْصَلة فهم الذات مع لحظة نقدية لهذه الذات. فبمقدورنا أن نميز، في الهيرمينوطيقا الريكورية، جدلًا بين المباعدة والتملُّك، بحيث تشكِّل المباعدة - التي تبدو للوهلة الأولى مضادة للتملُّك - الشرط الضروري لهذا التملُّك. بتعبير آخر، لا يبلغ التأويل هدفه - المتمثِّل في تملُّك العوالم الممكنة التي يقترحها النص - إلّا من خلال تجاوز المباعدة التي تسمح بإدخال لحظة نقدية ومنهجية في الهيرمينوطيقا. ولهذا شدَّد ريكور على أن «جدل المباعدة والتملُّك هو الصورة الأخيرة التي يضطلع بها جدل التفسير والفهم»[116].

ترافق تأكيد ريكور أن دلالة النص العميقة هي الموضوع الخاص للفهم، مع

---

(115) Paul Ricœur, «Herméneutique et critique des idéologies,» dans: *Du texte à l'action*, pp. 369-370.

نُشرت هذه المقالة في الأصل في: Enrico Castelli, ed., *Démythisation et idéologie* (Paris: Aubier-Montaigne, 1973), pp. 369-370. (ريكور، من النص، ص 292).

(116) Ricœur, «Appropriation,» p. 183.

السعي إلى إظهار أن هذه الدلالة لا تتعلّق بقصد المؤلّف، وإنما بالمرجعيات غير المعينة للنص. فهذه المرجعيات تفتتح عوالم جديدة ممكنة يقترحها النص. ويُبيّن المسار الثاني من الجدل بين التفسير والفهم أن «فهم نص ما يعني اتّباع حركته من المعنى إلى المرجعية، ممّا يقوله إلى ما يتكلّم عنه»[117]. وللإمساك بمعنى النص ومرجعيته غير المعينة، ينبغي لنا عدم الاقتصار على التفسير البنيوي للنص؛ لأن أهمية هذا التفسير تكمن تحديدًا في كونه يفتح الطريق أمام فهم عميقٍ للنص. فالتحليل البنيوي يقوم بوظيفة الوساطة بين التأويلات الساذجة أو السطحية والتأويلات العالمة أو العميقة؛ إذ لو لم يقم بهذه الوساطة الضرورية، في مقاربة النصوص الأسطورية، «لاختُزِل إلى لعبة عقيمة»، ولتحولت «نظرية الأسطورة إلى سيرة حياة (Nécrologie) إنسانيةٍ عديمة المعنى»[118].

بهذا، نكون قد انتهينا من عرض المسارين اللذين يتخذهما الجدل بين التفسير والفهم، والمؤسِّسين انطلاقًا من أنموذج النص. وسنعمل - في ما بقي من هذا الفصل - على إظهار الجدل المنهجي نفسه الذي أسّسه ريكور في نظرية الاستعارة.

ثامنًا: النص والاستعارة بين تفسير المعنى وتأويل المرجعية

إذا وضعنا جانبًا المقالات التي جُمعت لاحقًا في كتاب **من النص إلى الفعل: بحوث هيرمينوطيقية**، يمكن اعتبار **الاستعارة الحية** بمنزلة كتاب ريكور الرئيس في سبعينيات القرن الماضي. ويمكن النظر إلى هذا الكتاب على أنه خطوة إلى الوراء؛ لأن ريكور عاد فيه إلى معالجة موضوع التعابير المتعدِّدة الدلالة، الذي كان الموضوع المهيمن في مرحلة هيرمينوطيقا الرموز. وعلى الرغم من ذلك، يسجِّل هذا الكتاب تحوّل ريكور من هيرمينوطيقا الرموز إلى هيرمينوطيقا النصوص؛ لأن النظرية الريكورية في الخطاب وصلت، في هذا الكتاب، إلى ذروة اكتمالها. وعلى أساس هذه النظرية، حاول ريكور أن يعيد ربط المشكلات الهيرمينوطيقية لتأويل النصوص بمسألة التجديد الدلالي الذي يحصل في إنتاج الاستعارة. وتجدر الإشارة هنا إلى أنه إذا كان لكتاب **الاستعارة الحية** علاقةٌ استمراريةٍ مع كتاب رمزية

---

(117) Ricœur, «Le Modèle,» p. 208. (ريكور، من النص، ص 160).

(118) المصدر نفسه، ص 208.

الشر – لأنه يعود إلى معالجة مسألة التعابير ذات المعنى المزدوج أو المتعدِّد – فإن القرابة بينه وبين الزمان والسرد أكثر وضوحًا؛ فكلا الكتابين يعالج مسألة التجديد الدلالي في اللغة. ويتمثَّل الاختلاف الرئيس بينهما في أن الاستعارة الحية يعالج مسألة التجديد الدلالي على مستوى الجملة، في حين أن الزمان والسرد يعالجها على مستوى النص بأكمله. ونعود إلى السؤال: كيف يمكننا إقامة علاقة متينة بين المشكلات الهيرمينوطيقية المتعلِّقة بتأويل النصوص، ومسألة التجديد الدلالي في الاستعارة؟

لإظهار التقارب – على الصعيدين المعرفي والمنهجي – بين النص والاستعارة، وبين فهم النص وفهم الاستعارة، لجأ ريكور إلى نظرية الخطاب من أجل إيجاد أرضية مشتركة بين نظريتي النص والاستعارة. فالنص هو – كما أوضحنا سابقًا – «خطاب مكتوب». وفي حين أن الصلة بين النص والخطاب واضحة، فإن الصلة بين الاستعارة والخطاب تحتاج إلى توضيح. ولشرح هذه الصلة، وضع ريكور – سائرًا في هذا الصدد على منوال السيمانطيقا المعاصرة[(119)] – الافتراضات الأساس المسبقة للمقاربة البلاغية التقليدية للاستعارة موضع شكٍّ ومناقشة. ويمكن تلخيص هذه الافتراضات بخمس نقاط رئيسة:

– الاستعارة مجاز، أي شكل من الخطاب يتعلَّق بانحراف التسمية.

– إن علَّة هذا الانحراف، في الاستعارة، هو التشابه.

– إن وظيفة التشابه هي التأسيس لاستبدال المعنى الحرفي ليحلَّ محلَّه المعنى المجازي الذي يمكن أن يُستعمل في المكان نفسه.

(119) من بين أهم أعلام السيمانطيقا المعاصرة الذين اعتمد ريكور على أعمالهم، وناقش نظرياتهم في كتابه الاستعارة الحية، نذكر: إيفور أرمسترونغ ريتشاردز (I. A. Richards) صاحب كتاب فلسفة البلاغة، وماكس بلاك (M. Black) وكتابه النماذج والاستعارات، ومونرو بيردسلي (M. Beardsley) وكتابه الجماليات. وشدَّد ريكور، في هذا الخصوص، على أهمية إقامته في الولايات المتحدة الأميركية التي سمحت له بالاطِّلاع على التطورات الحديثة، في هذا المضمار، وأشار بشكل خاص إلى أهمية قراءته أعمال ماكس بلاك، وكتب عن ذلك: «[...] مروري بالولايات المتحدة كان حاسمًا تمامًا، واللقاء مع ماكس بلاك كان، على وجه الخصوص، بالغ الأهمية، نظرًا إلى أنه سمح لي بمعرفة نظريات الاستعارة التي لا تستند إلى انحراف التسمية، وإنما إلى انحراف عملية الحمل». انظر: Paul Ricœur, *La Critique et la conviction. Entretien avec François Azouvi et Marc de Launay*, Pluriel philosolophie (Paris: Hachette Littératures, 1995), p. 127.

- ما إن تصبح الدلالة المستبدَلة غير متضمِّنة أي تجديد دلالي، يمكننا ترجمة الاستعارة، بمعنى استعادة المعنى الحرفي الذي حلَّت محلَّه الكلمة المجازية (استبدال + إرجاع = صفر).

- نظرًا إلى أن الاستعارة لا تتضمَّن أي تجديد، فإنها لا تقدِّم أي معلومة عن الواقع: يمكنها أن توضع في حساب الوظائف الانفعالية للخطاب[120].

رفض ريكور هذه الافتراضات المسبقة، وركز اهتمامه على الافتراض القائل إن الاستعارة حدث يتعلَّق بالتسمية وبتغير معاني الكلمات، فبيّن أنها ليست منوطة بعلم البلاغة الذي يقتصر على التركيز على الكلمات بإفراط؛ فوفقًا للبلاغة التقليدية، فإن الكلمة أو الاسم هو الحامل لتغير المعنى. وأقرَّ بأن الكلمة هي الحامل لأثر المعنى الاستعاري، لكنه رأى أن إنتاج هذا المعنى لا يحصل إلّا في إطار الجملة أو الخطاب. لهذا، فضَّل الحديث عن عبارة استعارية (Énoncé métaphorique) بدلًا من الحديث عن كلمة استعارية. ونظرًا إلى أن الاستعارة لا تعطي معنى إلّا عندما تكون ضمن جملة ما، فهي ترتبط بظاهرة الحمل لا بظاهرة التسمية. ولهذا، فهي ليست منوطة بعلم دلالة الكلمات، وإنما بعلم دلالة الجملة. وعلى هذا الأساس، أكد ريكور ضرورة الانتقال بمشكلة الاستعارة من علم دلالة الكلمة إلى علم دلالة الخطاب.

إذا كانت الاستعارة ظاهرة تتعلَّق بالخطاب، فالسؤال الذي ينبغي طرحه هو: هل يمكن نظرية علم الدلالة عن الاستعارة - بصفتها انحرافًا حمليًا[121] وليس انحرافًا في التسمية - أن تتَّسق مع السمات الأساس للخطاب؟ حيث اقتصر ريكور، في هذا الصدد، على تناول أربع خاصيات للخطاب، وعَرَضها في شكل تقابل بين قطبين. الخاصِّية الأولى: الجدل بين الحدث والدلالة، ويتمثَّل في أن كلَّ خطاب

---

(120) Ricœur, «Parole,» p. 145.

(121) الانحراف الحملي هو انحرافٌ «لـ» أو في حمل المعنى (Déviation de la prediction) في الجملة أو العبارة الاستعارية. يتمثل هذا الانحراف في الانتقال من الإسناد «المعتاد» أو «الشائع» إلى إسنادٍ أو حملٍ استعاري جديد. وإذا كان من المألوف عمومًا الحديث عن الانحراف في عملية الاستعارة، فإن ريكور شدّد على السمة الحَملية لهذه العملية؛ أي على كونها تتعلق بعلاقة الحمل أو الإسناد بين طرفين أساسيين في الجملة أو العبارة الاستعارية، ولا تتعلق بطرفٍ وحيدٍ استُبدل معناه أو اسمه الجديد بمعناه أو اسمه القديم.

يتحقّق بوصفه حدثًا، ويجري تلقّيه وفهمه بوصفه دلالة. والخاصّية الثانية هي أن كلّ قضية تشتمل على تعارض داخلي بين قطب تعيين الهُوية الفردية وقطب الحمل العام؛ ففي القول «هذا الإنسان لطيف»، تمثّل كلمتا «هذا الإنسان» قطب التحديد الفردي، وتمثّل كلمة «لطيف» قطب الحمل العام. والخاصّية الثالثة: التمييز بين المعنى، بوصفه المضمون المحايث للنص، والمرجعية أو الإحالة (إحالة إلى الواقع، إحالة إلى الذات). والخاصّية الرابعة: التمييز - المأخوذ من أوستِن - بين مضمون الخطاب وقوّته، أي بين فعل القول - وهو فعل القول نفسه - والفعل (الداخل) في القول، والمتمثّل في ما نفعله بواسطة قولنا.

تَظهر هذه الخاصّيات المميزة للخطاب، بشكل واضح - وفقًا لريكور - في العبارة الاستعارية؛ فبالنسبة إلى الزوج (الحدث والدلالة)، نجد أن الدلالة الاستعارية الحديثة تُنتَج بدايةً من خلال حدث يقصي، في سياقات خاصة، الدلالة الحَرفية[122] لكلمة ما، عن طريق خلق دلالة جديدة. وفي المقابل، يمكن هذه الدلالة الجديدة أن تعيَّن وأن يعاد تعيينها كما لو أنها الدلالة نفسها. وهكذا، يمكن تكرار الدلالة الجديدة، حيث تُضاف إلى تعدُّدية الدلالات المستعملة والقاموسية لكلمة ما أو لعبارة ما. وعندما يقوم بعض أو معظم أفراد المجموعة اللغوية التي تنتمي إليها هذه الكلمة أو العبارة بتبنّي هذه الدلالة الجديدة واستخدامها، فإنها تتوقّف عن أن تكون استعارة حية، لتصبح استعارة ميتة.

بالنسبة إلى العلاقة القطبية الثانية بين تعيين الهُوية الفردية وعملية الحمل العام، يكتب ريكور: «تُقال الاستعارة عن 'موضوعٍ رئيس' بوصفها «معدِّلًا» له،

---

(122) يجب الانتباه إلى أن مصطلح «المعنى الحرفي» لا يُقصد به، لدى ريكور، أي معنى «حقيقي» أو «أولي» أو «طبيعي» أو «أصلي». فبوضعه المعنى الحرفي في حالة تعارض وتضاد مع المعنى الاستعاري، يؤكِّد ريكور أن ما يقصده بالمعنى الحرفي هو «أي معنى يمكن أن نجده بين الدلالات الجزئية المشفَّرة القاموسية. [...] فالمعنى الحرفي هو مجموع الحقل الدلالي، مجموعة الاستخدامات السياقية الممكنة التي تؤلف تعدُّد دلالات كلمةٍ ما». (ريكور، «الاستعارة والمشكل،» ص 173). Ricœur, «La Métaphore et le problème,» p. 98.

في المقابل، وبالتضاد مع هذا المعنى القاموسي أو الحرفي، فـ «المعنى الاستعاري هو أكثر من - ومغاير لـ - تحقُّق معنى محتمل لكلمة متعدِّدة الدلالات (وجميع الكلمات في اللغة الطبيعية متعدِّدة الدلالات)، ومن الضروري أن يكون هذا الاستخدام الاستعاري سياقيًا فحسب؛ وأقصد بذلك معنى ينبثق كنتيجة فريدة وعابرة لفعل سياقي محدَّدٍ». (المصدر نفسه، ص 173-174 بالطبعة العربية).

وهي تُنفِّذ ذلك كنوع من 'الإسناد'»[123]. وهذا يعني أن لكلّ عبارة استعارية بنية حملية. ولتوضيح العلاقة بين قطبي الزوج المعنى/ المرجع، حاول ريكور إظهار العلاقة الجدلية بين النص والاستعارة - على الصعيد المنهجي - بما يسمح بتأكيد انتماء النص والاستعارة إلى الوحدة اللغوية نفسها (الخطاب). وتبدو هذه العلاقة الجدلية في اتجاهين وعلى صعيدين: فمن جهة أولى، وعلى صعيد المعنى، يمكن الاستفادة من تفسير الاستعارة كأنموذج إرشادي لتفسير النص أو العمل الأدبي؛ ومن جهة ثانية، وعلى صعيد المرجعية، يُقدِّم تأويل النص - مأخوذًا بكلِّيته - المفتاح لتأويل الاستعارة. ونجد، في هذا الجدل، أن التفسير يختص بمسألة المعنى، أكان معنى الاستعارة أم معنى النص، في حين أن التأويل مقصور على مسألة المرجعية، أي إحالة الاستعارة أو النص على الواقع وعلى المتكلم أو الكاتب، وعلى المستمع أو القارئ.

1- من تفسير الاستعارة إلى تفسير العمل الأدبي: مسألة المعنى

ما هي الطريقة التي تُمكِّننا من جعل تفسير الاستعارة أنموذجًا إرشاديًا لتفسير العمل أو الأثر الأدبي؟ وإذا أخذنا في الحسبان أن دلالة الاستعارة الحقيقية (الاستعارة الحية) دلالة مبتكرة وجديدة وغير مسبوقة، فإن السؤال الذي يطرح نفسه: كيف يمكننا تعيينها أو تعرُّفها وفهمها؟ حيث أجاب ريكور عن هذا السؤال الأخير بالقول: «الطريقة الوحيدة لإجراء هذا التعيين هو أن نقوم ببنائها، كما لو كانت الأسلوب الوحيد الذي يسمح بإعطاء معنى ما للجملة، مأخوذةً بوصفها كلًّا»[124]. ويؤكِّد ريكور، مع مونرو برديسلي وماكس بلاك، أن الفعل السياقي الذي يخلق دلالة جديدة يخضع دائمًا، ليس لقواعد دلالية ونحوية فحسب، بل أيضًا إلى قواعد أخرى، يلتزم بها عمومًا مستخدمو اللغة. وتحدِّد هذه القواعد الأخيرة ما يسميه ماكس بلاك «نسق الاقترانات الترابطية المألوفة»، ويسمِّيها برديسلي «التشكيلة المحتملة للمعاني الثانوية».

---

(123) Ricœur, «La Métaphore et le problème central,» p. 99. (ريكور، «الاستعارة والمشكل»، ص 174-175).

(124) المصدر نفسه، ص 101، وص 178 بالطبعة العربية.

لنأخذ العبارة الاستعارية الشائعة نسبيًا: «الإنسان ذئب»؛ فالمعنى الحرفي لهذه العبارة متناقض ولا يمكن الأخذ به. والتناقض الأساس ليس بين حدَّي أو طرفي هذه العبارة (الإنسان والذئب)، وإنما بين نوعين من التأويل: أحدهما يحاول تبنّي المعنى الحرفي، والآخر يتبنّى المعنى الاستعاري. وفهم أي عبارة استعارية يصطدم، في البداية، بلامعقوليتها المنطقية وبعدم تناسبها الدلالي. ولإنقاذ العبارة من ذلك، لا بدَّ من اللجوء إلى التأويل الاستعاري الذي يعطي المعدِّل (الذئب) دلالة جديدة. وهكذا يدمِّر التأويل الحرفي نفسه من خلال لامعقوليته المنطقية وعدم اتِّساقه الدلالي، ليفسح مجالًا لقيام التأويل الاستعاري الذي يعطي العبارة الاستعارية معنى معقولًا ومتماسكًا. ويكتب ريكور في هذا الخصوص: «يقوم التأويل الاستعاري على تحويل التناقض الذي يقوض نفسه إلى تناقض دالّ. وهذا التحويل هو الذي يفرض نوعًا من 'التوتُّر' على الكلمة: فنحن مجبرون على إعطاء دلالة جديدة للكلمة، وتوسيع للمعنى، وبفضل ذلك نستطيع 'الحصول على معنى منطقي' حيثما يكون التأويل الحرفي غير معقول، بشكل كامل»[125].

لكن، إذا كنَّا بحاجة إلى الانتقال من الإسناد الحرفي إلى الإسناد الاستعاري، من أجل إنقاذ العبارة الاستعارية، فالأسئلة التي يمكن أن تُطرح: من أين نأتي بهذه الدلالة الجديدة التي نفهم من خلالها العبارة الاستعارية؟ هل يمكننا القول إن هذه الدلالة مستمدَّة من «نسق الاقترانات الترابطية المألوفة» أو «التشكيلة المحتملة للمعاني الثانوية»؟ وإذا وافقنا على ذلك، ألا يعني أننا نعيد التجديد الدلالي إلى جانب غير خلّاق أو غير مبتكر في اللغة؟ بكلمات أخرى، إذا كانت الدلالة الجديدة مجرَّد تحقُّقٍ لمعانٍ أو لدلالات ثانوية ممكنة وموجودة مسبقًا، فكيف يمكننا الحديث عندئذ عن تجديد دلالي أو عن خلق دلالات جديدة؟ ولتأكيد التجديد الدلالي غير المسبوق الذي تقوم به الاستعارة الحية، بيّن ريكور تعذّر ردّ الدلالة الجديدة المنبثقة إلى وضعية لغوية قائمة مسبقًا، في إطار المعاني الأساس، أو في إطار المعاني الثانوية. ويقوم التجديد الدلالي للاستعارة على إيجاد دلالة جديدة لخاصيات الأشياء أو الموضوعات، لم يسبق أن كُشف عنها

---

(125) Ricœur, «Parole,» p. 146.

أو إيجادها في اللغة. ويتّفق ريكور مع برديسلي في أن الاستعارة تقوم بإبراز خاصية حاضرة في الموضوع وتحويلها إلى معنى جديد لم يسبق أن كان حاضرًا في اللغة.

يُشدِّد هذا التفسير للاستعارة على جِدَّة الدلالة المنبثقة في عملية خلق الاستعارة أو ابتكارها. لكن التجديد الدلالي في الاستعارة - والمتمثّل في التقريب غير المسبوق بين حقلين دلاليين متنافرين - يشكّل حدثًا دلاليًا، بالمعنى الكامل للكلمة. ويُنتِج هذا الحدث دلالة جديدة يمكن تعيينها والتعرُّف إليها وإعادة التعرُّف إليها. ولتوضيح هذه الإمكانية للتعرُّف وإعادة التعرُّف إلى الاستعارة - بوصفها دلالة مستحدثة ومبتكرة - أكَّد ريكور أهمية دور المستمع أو القارئ الذي تقع على عاتقه مهمة بناء هذه الدلالة، بالانتقال من التأويل الحرفي إلى التأويل الاستعاري. وتمثّل سيرورة بناء المستمع أو القارئ الدلالة الاستعارية المقابل المعاكس والمكمِّل، في الوقت نفسه، للتجديد الدلالي بوصفه حدثًا يخلقه مبتكر الاستعارة. وهذا البناء هو «الخاصِّية الأساس للتفسير التي تجعل الاستعارة نموذجًا بالنسبة إلى تفسير العمل الأدبي»[126]. وهكذا يتطلّب تفسير أي عبارة استعارية بناء التقاطُع أو التداخل بين الحقلين الدلاليين اللذين ينتمي إليهما قطباها المكونان لها. ويمثّل هذا البناء اللحظة الحاسمة في عملية تفسير العبارة الاستعارية، فهو «الوسيلة التي تأخذ من خلالها كلُّ الكلمات - مأخوذة بعضها مع بعض - معنى. عندئذ، وفقط عندئذ، يكون «الالتواء الاستعاري» دلالة وحدثًا، في الوقت نفسه، أي يكون حدثًا دالًا، ودلالة تنبثق في اللغة»[127].

يمكن اتّخاذ تفسير معنى الاستعارة كموجِّه أو مرشد لتفسير معنى العمل الأدبي الذي ينبغي أن يُبنى أيضًا، وبطريقة مشابهة لبناء الدلالة الاستعارية. وكنا بيّنّا سابقًا أنه ينبغي بناء دلالة العمل لسببين رئيسين. فمن جهة أولى، إن معنى العمل الأدبي مستقلّ ذاتيًا عن قصد مؤلّفه؛ وعلى متلقِّيه الاضطلاع بمهمة تأويل هذا المعنى وبنائه. ومن جهة ثانية، يشكّل النص - بصفته عملًا أو أثرًا أدبيًا -

---

(126) Ricœur, «La Métaphore et le problème,» p. 104. (ريكور، «الاستعارة والمشكل،» ص 178).

(127) المصدر نفسه.

كلية متفرِّدة يمكن أن تُبنى بطرائق متعدِّدة ومختلفة. وإن فهم أجزاء هذا العمل انطلاقًا من فهم العمل بوصفه كلًّا، وفهم العمل بوصفه كلًّا انطلاقًا من فهم أجزائه يشكّلان سيرورة دائرية وبنائية ملازمة لكلِّ مقاربة لمعنى العمل الأدبي. ويظهر التماثل بين تفسير معنى العبارة الاستعارية وتفسير معنى العمل الأدبي، من خلال سمتين أساسين ترتبطان بـ «مبدأ التناسق» (Principe de la congruence) الذي ينبغي أن يلبِّيه التفسير الجيد، أتعلَّق الأمر بالاستعارة أم بالعمل الأدبي:

- السمة الأولى: في كلتا الحالتين (في تفسير الاستعارة أو العمل الأدبي)، يجري السعي إلى الحصول على أفضل معنى متَّسق لعبارة أو نص ما، يبدو لنا، للوهلة الأولى، تنافر أجزائهما أو عدم اتِّساقها الذاتي. ففي حالة الاستعارة الحية، يُبنى المعنى الملائم للعبارة الاستعارية، على الرغم من التنافر الدلالي الظاهري بين حدودها. وكذلك هي الحال مع العمل الأدبي الذي يقتضي من القارئ القيام بحلِّ بعض الألغاز أو المشكلات الجزئية في النص، من أجل فهمه بوصفه كلًّا. ولهذا السبب، يتَّخذ تفسير معنى الاستعارة أو النص صيغة الرهان أو التحدِّي. ويعتمد إمكان النجاح في هذا الرهان على مدى القدرة على الكشف عن تقارب القرائن المؤيدة لتفسير معيّن، والموجودة في النص نفسه. وتسمح لنا هذه القرائن باستبعاد البناءات المتنافرة أو غير الملائمة، والإبقاء على ما يعطي معنى معقولًا ومقبولًا للنص أو للعبارة الاستعارية المراد تفسيرهما.

- السمة الثانية المشتركة بين تفسير العبارة الاستعارية وتفسير العمل الأدبي فهي اعتماد كلا التفسيرين على منطق الاحتمال والترجيح الذي يسود إجراءات التصديق على الدلالات المبنية. ويوضِّح ريكور هذه السمة: «في كلتا الحالين، يمكن أن يُقال عن بناءٍ ما إنه أكثر احتمالًا من بناءٍ آخر، وليس أكثر صدقًا. فالبناء الأكثر احتمالًا هو الذي، من جهة أولى، يأخذ في الحسبان أكبر عدد من الوقائع التي يزودنا بها النصُّ، بما في ذلك المعاني الثانوية الكامنة، ويُقدِّم، من جهة ثانية، تقاربًا كيفيًّا أفضل بين الخاصِّيات التي يأخذها في الحسبان»[128].

ينبغي للتفسير المرجَّح أو الأكثر احتمالًا أن يلبِّي متطلبات مبدأ آخر، غير «مبدأ التناسق»، وهذا المبدأ هو «مبدأ الملاءة أو الوفرة» (Principe de la plénitude).

(128) Ricœur, «La Métaphore et le problème». (ريكور، «الاستعارة والمشكل،» ص 179).

ينص هذا المبدأ الأخير على أنه «ينبغي إسناد جميع المعاني الثانوية الملائمة إلى القصيدة؛ فالقصيدة تدلّ على كلّ ما يمكن أن تدلّ عليه»(129). ولهذا المبدأ أهمية خاصة تفوق أهمية «مبدأ التناسق» في الهيرمينوطيقا الريكورية، وتكمن في أن التأويل - بالتضاد مع الحِجاج - يهدف إلى تأكيد انفتاح النص على تعدُّدية التأويلات التي تُظهِر غناه الدلالي، وليس إلى تفضيل تأويل ما، بما يفضي إلى إقصاء التأويلات الأخرى الممكنة أو المحتملة. بكلمات أخرى، إذا كان «مبدأ التناسق» يسمح بالحكم على مدى احتمالية هذا التأويل أو ذاك، فإن «مبدأ الوفرة» يقتضي التركيز على الغنى الدلالي الذي يتمتع به النص، والذي يسمح له بأن يكون موضوعًا أو مصدرًا لتأويلات متنوعة ومختلفة. وفضلًا عن هذه الأهمية، فهو يسمح بالعبور من سؤال المعنى إلى سؤال المرجعية؛ «لأنه يأخذ، كمعيار للوفرة، المقتضيات الصادرة عن الخبرة، والتي تطلب أن تُقال وأن تُساوى بالوجهة الدلالية للنص»(130). ونظرًا إلى ارتباط مرجعية النص (الإحالة إلى الواقع والإحالة الذاتية)، في الهيرمينوطيقا الريكورية، بالتأويل، ونظرًا إلى اهتمام هذه الهيرمينوطيقا بالتأويل(131)، بالدرجة الأولى، فإن مسألة المرجعية تحظى بالاهتمام الأكبر في هذه الهيرمينوطيقا، مقارنةً بمسألة المعنى. وهكذا يقودنا مبدأ الوفرة من تفسير المعنى إلى تأويل المرجعية. وسنرى - على هذا الصعيد - كيف يمكن فهم النصّ أن يكون مفتاحًا لفهم الاستعارة الحية.

2- من النص إلى الاستعارة: مسألة المرجعية

يترافق الانتقال من مسألة المعنى إلى مسألة المرجعية مع انتقال موازٍ من التفسير إلى التأويل. وعلى مستوى المرجعية تحديدًا، أراد ريكور أن ينقل أنموذج

---

(129) Ricœur, «La Métaphore et le problème,» pp. 105-106. (ريكور، «الاستعارة والمشكل»).

(130) المصدر نفسه، ص 106، ص 108 بالطبعة العربية.

(131) ربط ريكور، بشكل صريح، بين الهيرمينوطيقا ومشكلة التأويل: «لشرح كلمة الهيرمينوطيقا، يكفي أن نقوم بإعادة ترجمتها من اللغة الإغريقية إلى اللغة الفرنسية. فالمقصود ببساطة هو مشكلة التأويل». انظر: «Paul Ricœur ou la confrontation des héritages,» Entretien réalisé par Philippe Cournarie, Jean Greisch et Guillaume Tabard en 1992, à l'occasion de la sortie de *Lectures 1: Autour du politique*. Entretien publié dans: *France catholique*, no. 2338 (17 Janvier 1992). Disponible, [en ligne], sur: <http://www.fondsricœur.fr/uploads/medias/articles_pr/confrontaion-des-heritages-pr.pdf>.

تأويل النص إلى تأويل الاستعارة. وتحظى مسألة المرجعية بأهمية خاصة في الهيرمينوطيقا الريكورية؛ لكونها تكفُّ - في الخطاب المكتوب عمومًا، وفي العمل الأدبي خصوصًا - عن أن تكون معينة أو معلنة. لكن ذلك لا يعني افتقار العمل الأدبي إلى كلِّ إحالة أو مرجعية؛ فالعمل الأدبي، مثله مثل كلِّ خطاب، له موضوع يتحدَّث عنه، ويُمثِّل هذا الموضوع عالمًا هو عالم النص. وتحدِّد خصوصية المرجعية، في إطار العمل الأدبي، مهمة التأويل في الهيرمينوطيقا الريكورية. وتتمثَّل هذه المهمة في الكشف عن العالم الذي يعرضه النص ويُقدِّمه إلى قرَّائه. فالعمل يقترح - بواسطة مرجعياته غير المعينة - عوالم ممكنة تنتظر أن يقوم القارئ باكتشافها والسكنى فيها. يكتب ريكور: «تتحدث النصوص عن عوالم ممكنة وعن أنماط ممكنة للتوجُّه في هذه العوالم. وعلى هذا النحو، يكون الاكتشاف - الكشف (Découvrir-Ouvrir) هو المعادِل - في النصوص المكتوبة - للمرجعية المعينة في اللغة المحكية»[132].

يقوم عمل التأويل على الإمساك بهذه العوالم التي يقترحها النص. فما هو منشود من فهم عمل ما أو تأويله لا يتمثَّل في قصد المؤلِّف، وإنما في العالم الذي يبسطه هذا العمل. فتأويل العمل ينطوي بالضرورة على الملاءمة أو الحيازة الشخصية التي تحدُث عندما يصبح العمل لنا أو جزءًا منَّا أو من فهمنا، ما كان، في البداية، غريبًا أو أجنبيًا بالنسبة إلينا. لكن، ما نمتلكه أو نحوزه ليس الخبرة الذاتية لمؤلِّفي العمل، وإنما نمط الكينونة الذي يقترحه العمل. وتختلف هذه الحيازة لعالَم العمل، بشكل واضح، عن مجرَّد إسقاط ذاتية القارئ، بقدر ما تؤسس هذه الذاتية عن طريق تأويل العمل، وليس العكس. لهذا تحدَّث ريكور عن انتقال الدائرة الهيرمينوطيقية من المستوى الذاتي - حيث تكون هناك حركة دائرية بين ذاتية القارئ وذاتية المؤلِّف - إلى المستوى الأنطولوجي - والمتمثِّل في العلاقة الدائرية بين عالم القارئ وعالم النص - وكتب، في هذا الخصوص: «الدائرة هي بين نمط كينونتي - في ما وراء المعرفة التي يمكن أن أمتلكها - والطريقة الكاشفة والمكتشفة من قِبَل النص، بوصفه عالَم العمل»[133]. وهكذا، يتحقَّق في

---

(132) Ricœur, «La Métaphore et le problème,» p. 107. (ريكور، «الاستعارة والمشكل،» ص 181).

(133) المصدر نفسه، ص 109، وص 182 بالطبعة العربية.

تأويل العمل الكشف عن العالم الذي يعرضه العمل أو يقترحه، واكتشاف الذات لنفسها، في مواجهة هذا العالم.

لكن، هل يمكن تطبيق هذا الأنموذج من تأويل النصوص في مقاربة الاستعارة؟ أجاب ريكور عن هذا السؤال بالإيجاب، واستند إلى اعتبار بردسلي القصيدة «عملًا مصغَّرًا» (Œuvre en miniature)، ليقارب بين تأويل النص وتأويل الاستعارة. لكن، كيف يمكننا أن نجد، في تأويل العبارة الاستعارية، الجدل – الذي وجدناه في تأويل النصوص – بين اكتشاف عالم النص واكتشاف الذات لنفسها في مواجهة هذا العالم، وبواسطته؟ ولإظهار وجود هذا الجدل في تأويل العبارة الاستعارية، لجأ ريكور إلى نظرية الاستعارة في كتاب فنُّ الشعر[134] لأرسطو، حيث تُعتبر المأساة (La Tragédie) أنموذجًا للعمل الشعري. أشار ريكور إلى أن معنى الاستعارة ومرجعيتها – من حيث إن الاستعارة هي أحد أجزاء الصياغة الشعرية (La Diction)، وبالتالي أحد أجزاء المأساة – يرتبطان ارتباطًا وثيقًا بمعنى المأساة ومرجعيتها، بوصفها عملًا أدبيًا وكلًّا متكاملًا. وفي تأكيد الترابط بين معنى الاستعارة ومعنى العمل بوصفه كلًّا، يكتب ريكور: «لا يوجد دلالة موضعية للاستعارة خارج إطار الدلالة التي تحصل عليها، بواسطة حبكة (Le Muthos) المأساة»[135]. وفي ما يتعلّق بالترابط بين الاستعارة والوظيفة المرجعية للمأساة، أظهر ريكور أن المشروع الأساس للمأساة – وفقًا لأرسطو – يتمثّل في المحاكاة (La Mimèsis)، أي المحاكاة الخلّاقة للأفعال الإنسانية، بطريقة تجعلها تبدو أسمى ممّا هي عليه فعليًا في الواقع. وسنعود – في الفصل الآتي – إلى مناقشة هذه النقطة. لكن ينبغي الإشارة، في السياق الحالي، إلى أن ريكور ينظر إلى المحاكاة على أنها المعادل أو المكافئ للمرجعية غير المعينة للعمل الأدبي. ويتّفق ريكور، في هذا الصدد، مع ماري هيس (M. Hesse)، في أن المحاكاة هي اسم «المرجعية الاستعارية»[136]. ويتّضح، بشكل أكبر، الارتباط الوثيق بين الخطاب الشعري –

---

(134) انظر: أرسطو، كتاب أرسطو: فن الشعر، ترجمة وتقديم وتعليق إبراهيم حمادة (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، [د. ت.]).

(135) Ricœur, «La Métaphore et le problème,» p. 110. (ريكور، «الاستعارة والمشكل،» ص 183).

(136) انظر: Ricœur, *La Métaphore vive*, p. 308.

بصفته محاكاة خلّاقة للواقع - والاستعارة - من حيث إنها دلالة منبثقة في هذا الخطاب - من خلال واقعة أن ابتكار الاستعارة، في الخطاب الشعري، يسعى إلى خدمة عملية الخلق أو الإبداع في المحاكاة. بكلمات أخرى، يستخدم الخطاب الشعري القوة الخلّاقة للاستعارة من أجل خلق عالمه المتمثّل في مرجعيته غير المعينة. وهذه القوة الخلّاقة للاستعارة ناتجة من انتمائها إلى القوة الخلّاقة للقصيدة بوصفها كُلًّا. وثمة قرابة قوية وعميقة بين الشعر والاستعارة، بقدر ما يقوم المشروع الأساس للشعر على إظهار الأفعال الإنسانية بشكل أسمى ممّا هي عليه في الواقع، وبقدر ما تقوم الإجراءات الخاصة بعملية الاستعارة بجعل اللغة ترتقي فوق ذاتها وحالتها الاعتيادية. ويكتب ريكور: «ستكون عمليات إبداع اللغة خالية من المعنى، إذا لم تخدم المشروع العام لإتاحة انبثاق عوالم جديدة بفضل الشعر»[137]. تكمن قوة الاستعارة في قدرتها على إعادة وصف بعض جوانب الواقع غير المتاحة للخطاب الوصفي المباشر؛ إذ تساهم قوة الاستعارة أو حمولتها المرجعية الأنطولوجية في إعادة وصف الواقع. وأخذ ريكور هذا المصطلح (إعادة وصف الواقع) من نظرية النماذج (La Théorie des modèles) لدى ماري هيس، وشدّد معها، ومع ماكس بلاك، على القرابة بين الأنموذج والاستعارة، من حيث إنهما أدوات كشفية أو استكشافية تنشد، عن طريق الخيال، تحطيم التأويل غير الملائم، وشق الطريق أمام تأويل جديد أكثر ملاءمة. والأنموذج - بلغة هيس - «أداة لإعادة الوصف»[138]. وتظهر الوظيفة الكشفية للاستعارة من خلال قدرتها على إعادة وصف الواقع بواسطة الخيال أو المخيلة، «وبالطريقة نفسها التي يَنتُج فيها المعنى الاستعاري من انبثاق ملاءمة دلالية جديدة على أنقاض الملاءمة الدلالية الحَرفية، تصدر المرجعية الاستعارية عن انهيار المرجعية الحَرفية»[139].

ليس للاستعارة - بصفتها تعبيرًا لغويًا - معنى مزدوج فحسب، بل لها أيضًا مرجعية مزدوجة: مرجعية مباشرة معلّقة بسبب أو بفضل مرجعية غير مباشرة وغير معينة. ولإبراز الحمولة الأنطولوجية للُغة الاستعارية، تحدّث ريكور عن «حقيقة

---

(137) Ricœur, «La Métaphore et le problème,» p. 112. (ريكور، «الاستعارة والمشكل،» ص 184).

(138) Ricœur, *La Métaphore vive*, p. 302.

(139) Ricœur, *Réflexion faite*, pp. 46-47. (ريكور، بعد طول تأمل، ص 71).

استعارية»، واعتبر الاستعارة أنموذجًا لـ «الرؤية مِثْل» (Voir comme). وأدت هذه الفكرة (الرؤية مِثْل) دورًا مهمًا في النظرية الريكورية عن الاستعارة. ونُظر إليها على أنها تمثِّل العلاقة الحدْسية التي تسمح بالجمع بين المعنى والصورة في الوقت نفسه، من جهة أولى، وبتفسير التوتر والانصهار بين الحدود المكونة للعبارة الاستعارية، من جهة ثانية. ويعبِّر هذا التوتُّر والانصهار عن شكل التفاعل المركَّب بين حدود العبارة الاستعارية. ففي هذا التفاعل، ثمَّة انصهار بين الحدود، وثمة توتر بينها في الوقت نفسه. فثمة هُوية ووحدة من جهة، واختلاف وتنافر من جهة أخرى[140]. فالعبارة الاستعارية «الحياة بحر نسبح فيه» تقودنا إلى أن نرى الحياة مِثل البحر، والبحر مِثل الحياة. فعلى المستوى الاستعاري، الحياة هي مثل[141] (Est-Comme) البحر – وهذا يعني أنها مثل البحر من وجهة نظر معينة، وليست مثله من وجهات نظر أخرى. وهكذا تنطوي «الكينونة – مِثل» على الكينونة – مِثل وعدم الكينونة – مِثل، في الوقت نفسه.

تشير الحقيقة الاستعارية إلى هذه «الكينونة – مِثل» التي تنطوي على توتر بين «الكينونة» و«عدم الكينونة». ويُضاف هذا التوتر إلى ثلاثة أنواع أخرى من التوترات المحايثة للعبارة أو الحقيقة الاستعارية: **الأول**، بين الموضوع الرئيس والموضوع الثانوي، **والثاني**، بين التأويل الاستعاري والتأويل الحرفي، **والثالث**، بين الهُوية والاختلاف. فالكينونة الاستعارية للمرجعية غير المباشرة تنطوي على عدم كينونة للمرجعية المباشرة، على الصعيد الحرفي. والمسافة المنطقية والدلالية – على المستوى الحرفي – بين حدَّي أو طرفي العبارة الاستعارية، متضمَّنة ومصونة في التقارب بين هذين الطرفين، على المستوى الاستعاري. والتأويل الحرفي المستحيل للعبارة الاستعارية، لا يُمحى أو يُلغى بشكل كامل بواسطة التأويل الاستعاري، لكن التأويل الأول يخلي السبيل جزئيًا ونسبيًا للتأويل الثاني، من دون التخلي كليًّا عن مقاومته. وتحظى هذه الطبيعة المتوترة لفعل الكون بتعبير لغوي

---

(140) انظر: Ricœur, *La Métaphore vive*, pp. 269-271.

(141) تصعب الترجمة الدقيقة والحَرفية لتعبير *est-comme*. ففعل الكون في اللغتين الإنكليزية والفرنسية يكون غالبًا مضمرًا في اللغة العربية. فالترجمة الحَرفية الدقيقة لعبارة la vie *est-comme* une mer هي «الحياة تكون مثل بحر». لكن تُترجَم عادةً من دون كلمة «تكون». وهذا ما سنفعله غالبًا، مع التشديد على أهمية فعل الكون المضمر، في السياق الحالي.

ملائم في «الكينونة - مِثْل» الملازمة للاستعارة، والتي تتضمن توترًا بين الهُوية والغيرية أو المغايرة. يمكن، على هذا الأساس، اعتبار «'الرؤية مِثل'، التي تكون قوة الاستعارة، بمنزلة الكاشف للـ'كينونة - مِثل' على المستوى الأنطولوجي، الأكثر جذرية»[142]. والاستعارة بوصفها تجديدًا دلاليًا يحصل في الخطاب، والشعر بوصفه محاكاة خلّاقة، ينبغي أن يُفهما معًا، وبطريقة جدلية مماثلة لفهم النص بوصفه كلًّا، وفهم أجزائه. وعلى الرغم من الأولوية الممنوحة لتأويل النص بوصفه كلًّا، مقارنةً بتأويل كلِّ جزء من أجزائه على حِدَة، أكد ريكور التفاعل المتبادل بين التأويلين، أو بين تأويل النص والاستعارة وتفسيرهما: «يساهم تفسير الاستعارة - بوصفها حدثًا متموضعًا في النص - في التأويل نفسه للعمل مأخوذًا بوصفه كلًّا. ويمكننا حتى القول إنه إذا كان تأويل الاستعارة المتموضعة يتوضّح بواسطة تأويل النص، بوصفه كلًّا، وبواسطة إظهار نوع العالم الذي يُسقِطه العمل، ففي المقابل، يتحكّم تفسير الاستعارة - بوصفها ظاهرة متموضعة في النص - بتأويل القصيدة، مأخوذة بوصفها كلًّا»[143].

خاتمة

إن مسارَي الجدل بين التفسير والفهم يشكّلان معًا القوس الهيرمينوطيقي للتأويل، فيمكن للفهم الساذج أو الأولي الذي يتكون لدينا بخصوص نص ما أن يغتني ويتعمّق بواسطة تفسير هذا النص الذي يقودنا بذلك إلى بلوغ فهم أفضل. ونظرًا إلى اهتمام المسار الأول للجدل بين الفهم والتفسير (من الفهم إلى التفسير) بمسألة المعنى، فإن الإجراءات التفسيرية تحظى فيه، بشكل موقّت، بالكلمة الأخيرة. وفي المقابل، تكون مسألة المرجعية موضع الاهتمام الرئيس في المسار الثاني (من التفسير إلى الفهم). فإذا كان التفسير هو الذي يهيمن، بشكل نسبي،

---

(142) Paul Ricœur, *Temps et récit, I. L'Intrigue et le récit historique*, L'Ordre philosophique (Paris: Éd. du Seuil, 1983), p. 12. (بول ريكور، الزمان والسرد، الجزء الأول: الحبكة والسرد التاريخي، ترجمة سعيد الغانمي وفلاح رحيم؛ راجعه عن الفرنسية جورج زيناتي (بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، 2006)، ص 16).

(143) Ricœur, «La Métaphore et le problème,» p. 111. (ريكور، «الاستعارة والمشكل،» ص 184).

على المسار الأول الذي يختصُّ بسؤال المعنى، فإن الفهم - بصفته ملاءمة أو حيازة شخصية - هو الذي يسود، ليس في المسار الثاني الذي يركِّز اهتمامه على مسألة المرجعية فحسب، بل في المقاربة الجدلية للنص بكامله أيضًا.

قام ريكور، في نظريته في شأن الاستعارة، بالتقريب المنهجي والمعرفي بين النص والاستعارة، وباستعادة مسارَي الجدل نفسه اللذين أسَّسهما انطلاقًا من أنموذج النص. وفي هذه الاستعادة، اقترنت مسألة المعنى بالتفسير، وارتبطت مسألة المرجعية بالفهم أو التأويل. ويمكن أن نتعرَّض لإغراء وصف المسار الأول بالمقاربة العلمية، والمسار الثاني بالمقاربة الهيرمينوطيقية، نظرًا إلى هيمنة التفسير «العلمي» في المسار الأول، وسيادة الفهم أو التأويل الهيرمينوطيقيين في المسار الثاني. ويفضي المسار الأول إلى تأسيس ما يسميه ريكور «علم النص»، في حين أن ما ينشده المسار الثاني هو الفهم بوصفه ملاءمة أو حيازة شخصية للدلالة. وتمثِّل هذه الحيازة الشخصية الهدف الأبرز والأقصى للمقاربة الهيرمينوطيقية للنصّ وللاستعارة. لكننا لا نستطيع الخضوع لهذا الإغراء، والقبول بهذا الوصف، إلّا بشرط الجمع بين المسارين في مسار منهجي موحَّد يتخذ من الفهم الساذج والأولي للنص نقطة انطلاقه، قبل أن يعمِّق هذا الفهم ويبنيه، عن طريق تعريضه لمرحلة تفسيرية وحجاجية تمثِّل المرحلة العلمية في السيرورة الهيرمينوطيقية. وينتهي هذا المسار الموحَّد بمرحلة الفهم المعمَّق والمغتني بفضل الإجراءات التفسيرية. ويتطابق هذا المسار الموحَّد مع القوس الهيرمينوطيقي للتأويل في الفلسفة الريكورية، ويُظهر، من جهة أولى، سبب توصيف علم النص بأنه علم هيرمينوطيقي، ويُبين، من جهة ثانية، معنى القول إن الهيرمينوطيقا الريكورية تتضمن، بشكل لا مفرَّ منه، لحظة أو مرحلة منهجية علمية.

سنكرِّس الفصل الآتي لتوضيح إشكالية المنهج في الهيرمينوطيقا الريكورية للسرد. وسيتَّضح فيه، بشكل أكبر، تَمَفْصُل مساري الجدل بين الفهم والتفسير، واللذين يشكِّلان، مجتمِعين، القوس الهيرمينوطيقي للتأويل. وترتدي سيرورة عملية المحاكاة أهمية كبيرة في هذا الصدد، وذلك لكونها تشكِّل المحور الأساس لهيرمينوطيقا السرد عند ريكور. ويتمُّ، في هذه العملية، الانطلاق من الفهم المسبَق أو التصوير المسبق (La Préfiguration) إلى الفهم البعدي (La Postcompréhension) أو إعادة التصوير (La Refiguration)، من خلال المرور بالمرحلة الأساس والمحورية

والمتمثّلة في التصوير (La Configuration). وتسمح مرحلة التصوير، من خلال دورها المحوري في الوساطة أو التوسُّط، بإظهار العلاقة الجدلية بين الفهم - بصفته ذكاءً أو فهمًا سرديًا (L'Intelligence narrative) - والتفسير الذي تعتمده مقاربة علم العلامات وعلم السرد (La Narratologie). وتجد عملية المحاكاة غايتها النهائية في عملية إعادة التصوير. وهذه المرحلة الأخيرة هي مرحلة التطبيق، وتقوم على تملّك القراء النص أو ملاءمتِه.

الفصل الخامس

من النص إلى السرد
إشكالية المنهج في نظرية السرد

انشغلت الهيرمينوطيقا الريكورية، في **الزمان والسرد**، بنوع خاص من النصوص هو النص السردي: السرد الخيالي (سرد الروايات والقصص وبقية الأعمال الأدبية)، والسرد التاريخي أو التأريخي (سرد علم التاريخ). ومقارنة بـ **الاستعارة الحية** وبالمقالات المجمَّعة لاحقًا في **من النص إلى الفعل**، تشكِّل الدراسة المعمَّقة للسرد - في **الزمان والسرد** - امتدادًا لتلك الأعمال السابقة واستمراريةً للإشكاليات التي تناولتها؛ لأن السرد يبقى، في التحليل الأخير، نصًّا. ويمثِّل العبور من فكرة النص إلى فكرة السرد، مع ذلك، تطورًا وتغيرًا كبيرين في الهيرمينوطيقا الريكورية؛ فمع **الزمان والسرد**، ما عاد الاهتمام منصبًّا على فكرة النص أو الخطاب الشعري عمومًا، وإنما تركز منذئذ على نوع معيّن من النصوص (النص السردي). وعلى الرغم من أن ريكور لم يستخدم مصطلح «النص» إلّا في ما ندر، فإن هذا المصطلح لم يكن غائبًا أو مهجورًا بشكل كامل. ويشهد على ذلك مثلًا استعادة أو استخدام مصطلح «عالم النص». وبحصر الاهتمام بالسرد - بصفته نوعًا خاصًّا من أنواع النص - قام ريكور بدراسة معمَّقة لتركيبه أو لتصويره، ولتصويره المسبق أو القبلي، ولإعادة تصويره.

إذا كان كتاب **الاستعارة الحية** يهتم، في المقام الأول، بالتجديد الدلالي على مستوى الجملة، فإن **الزمان والسرد** يتضمن استكشافًا لهذا التجديد على مستوى النص، بوصفه كلًّا. وفي كلتا الحالتين (حالة الاستعارة وحالة النص)، يحدث التجديد الدلالي على مستوى الخطاب، أي على مستوى الجملة وما فوق الجملة.

ويقوم التجديد الدلالي، في كلتا الحالتين، على الجمع بين عناصر متنافرة: ففي حالة الاستعارة الحية، تُنتَج ملاءمة دلالية جديدة بواسطة إسناد غير ملائم وغير مسبوق. وفي حالة السرد، يقوم التجديد الدلالي على ابتكار حبكة تسمح بالجمع بين «أهدافٍ وأسباب وصُدَف في الوحدة الزمنية لفعل كامل وتام»[1]. هذا التوازي بين الاستعارة والسرد يوضح سبب اعتبار **الاستعارة الحية** و**الزمان والسرد** عملين توأمين. ويردُّ ريكور التجديد الدلالي، في كلتا الحالتين، إلى المخيلة المنتجة المماثلة للتخطيطية (Schématisme) الكانطية المعروضة في **نقد العقل المحض**[2].

يُبيّن ريكور في «تمهيد» كتاب **الزمان والسرد** أن التوازي والتقاطع بين الاستعارة والسرد يذهبان إلى أبعد من ذلك، حيث يظهران أيضًا في مسألة المرجعية أو في زعم القدرة على التعبير عن الحقيقة وتمثيل الواقع؛ فبشكل مماثل للاستعارة، يُحيل السرد أيضًا - بوصفه خطابًا شعريًا أو أدبيًا - على واقع خارج اللغة. وسنعود لاحقًا إلى تناول هذه النقطة، لكن ينبغي أن يشار في السياق الحالي إلى أن النظرية الريكورية بشأن القوة المرجعية للخطاب الشعري - المعروضة خصوصًا في **الاستعارة الحية** - خضعت لاحقًا لتعديلات كبيرة ومهمة - في **الزمان والسرد** بشكل خاص، حيث بلغت الهيرمينوطيقا الريكورية للنص أو للسرد ذروتها وأوج تطورها. وما يثير الاهتمام أيضًا في هذا التقارب، بين الاستعارة والنص أو السرد، هو أن التَمَفْصُل بين الفهم أو التأويل والتفسير - الذي كُشف عنه في تناول أو مقاربة التجديد الدلالي الحاصل في حالة الاستعارة - موجود أيضًا، وبقوة ووضوح كبيرين، في تناول أو مقاربة التجديد الدلالي الحاصل في حالة السرد. ففي هذه الحالة الأخيرة، يتَّخذ الصراع بين التفسير والفهم مظهرًا جديدًا، من خلال العلاقة الجدلية بين الذكاء السردي (الفهم) وعقلانية علم السرد أو علم العلامات (التفسير). وعلى الرغم من أن الأطروحة الرئيسة لـ **الزمان**

---

(1) Paul Ricœur, *Temps et récit, I. L'Intrigue et le récit historique*, L'Ordre philosophique (Paris: Éd. du Seuil, 1983), pp. 9-10. (بول ريكور، **الزمان والسرد، الجزء الأول: الحبكة والسرد التاريخي**، ترجمة سعيد الغانمي وفلاح رحيم؛ راجعه عن الفرنسية جورج زيناتي (بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، 2006)، ص 13-14).

(2) انظر: عمانوئيل كانط، **نقد العقل المحض**، ترجمة موسى وهبة، مشروع مطاع صفدي للينابيع؛ 2 (بيروت: مركز الإنماء القومي، 1988).

والسرد تخص بالدرجة الأولى العلاقة الدائرية الجدلية بين الزمان والسرد[3]، فإن الانشغال بالقضايا المنهجية لم يكن غائبًا عنه إطلاقًا. وعلى العكس من ذلك تمامًا، أعلن ريكور - في التمهيد (L'Avant-Propos)، في الجزء الأول من هذا الكتاب، أن القول المنهجي المأثور في هيرمينوطيقاه (تفسيرٌ أكثر من أجل فهم أفضل) ما زال صحيحًا وقابلًا للتطبيق، أكان ذلك في حقل الاستعارة أم في الحقل السردي. وكتب، في هذا الصدد: «تتكون المشكلة المنهجية التي تطرحها الاستعارة أو السرد، في جزئها الأعظم، من ربط التفسير الذي تقوم به العلوم السيميوطيقية - اللغوية (Les Sciences sémio-linguistiques)، بالفهم الأولي المنوط بألفة مكتسبة مع الممارسة اللغوية، شعرية أكانت أم سردية. فالمقصود في الحالتين أن نأخذ في الحسبان، في آنٍ واحد، استقلالية هذه المذاهب العقلانية وقرابتها المباشرة أو غير المباشرة، القريبة أو البعيدة، انطلاقًا من الذكاء الشعري»[4].

تخصُّ مسألة المنهج المطروحة في الزمان والسرد السردَيْن الخيالي والتأريخي. وسنركّز اهتمامنا، في هذا الفصل، على إشكالية المنهج في السرد الخيالي، مؤجلين مناقشة هذه الإشكالية بخصوص السرد التأريخي إلى الفصل التالي. ولتوضيح المَفْصَلة التي قام بها ريكور بين التفسير والفهم في المجال السردي، سندرس، في البداية، مفهوم السرد عنده، وهو السرد الذي صيغ انطلاقًا من فن الشعر عند أرسطو. وسنركّز، في هذا الخصوص على ثلاثة مفاهيم أساس، وجدها ريكور عند أرسطو، وأوْلاها اهتمامًا كبيرًا في صوغ مفهومه عن السرد: المحاكاة (Mimèsis)، الحبكة (Muthos)، التطهير (Catharsis).

أولًا: السرد والحبكة الأرسطية

الحبك

لتوضيح العلاقة التبادلية أو الدائرية بين السردية والزمانية، لجأ ريكور إلى صوغ هذه العلاقة الإشكالية، انطلاقًا من النظرية الأوغسطينُسية التي تتعلق بالزمن،

---

(3) عبَّر ريكور عن هذه العلاقة الدائرية الجدلية، بالصيغة التالية: «يصبح الزمان زمانًا إنسانيًا، بقدر ما يُعبَّر عنه بطريقة سردية، ويكون السرد بدوره ذا دلالة، بقدر تصويره لخصائص الخبرة الزمانية». انظر: Ricœur, *Temps et récit, I*, p. 17. (ريكور، الزمان والسرد، الجزء الأول، ص 19-20).

(4) المصدر نفسه، ص 11، وص 15 بالطبعة العربية.

والنظرية الأرسطية التي تتعلق بالحبكة. لكن، ما نوع العلاقة التي يمكن إقامتها بين هاتين النظريتين، المستقلة إحداهما عن الأخرى، بشكل كامل تقريبًا؟ تظهر هذه الاستقلالية بوضوح إذا أخذنا في الحسبان عدم تضمُّن النظرية الأوغسطينُسية في الزمان أي اهتمام بمسألة السرد، وعدم إيلاء أرسطو في فن الشعر اهتمامًا خاصًّا بمسألة الزمن. لكن، على الرغم من هذه الاستقلالية، وبفضلها ربما، يمكن هاتين النظريتين أن تزودانا بمقدِّمة مقنعة لإشكالية العلاقة بين الزمان والسرد، تسمح بإظهار علاقتهما الدائرية الجدلية. وفي تبرير لاختيار هاتين النظريتين، كتب ريكور: «في الواقع، يعطي التحليل الأوغسطينُسي تمثيلًا لا يتوقف التنافر فيه عن جعل الأمنية في التوافق المؤسِّس للروح (Animus) تبوء بالخيبة. وفي المقابل، يؤسِّس التحليل الأرسطي لهيمنة التوافق على التنافر، في تصوير الحبكة. وظهر لي أن هذه العلاقة العكسية بين التوافق والتنافر هي ما يكون المصلحة الأكبر من المواجهة بين الاعترافات و فن الشعر [...]»[5].

لهذا السبب، أولى الزمان والسرد اهتمامًا خاصًّا للمفهوم الأرسطي (Muthos) الذي يعني صوغ الحبكة أو الحبك (La Mise-en-intrigue)؛ فعلى عكس المفهوم الأوغسطينُسي للزمان، يقوم التوافق في الحقل السردي بإزالة التنافر الذي تتَّسم به الخبرة الحية بالزمان، وفقًا لأوغسطينُس. ولا يمكن فصل مفهوم «الحبك» عن مفهوم (Mimèsis) الذي يعني المحاكاة (L'Imitation)، أو إعادة التمثيل (La Représentation)، أو إعادة الإنتاج (La Reproduction). ولهذا، حاول ريكور أن يتناول هذين المفهومين (الحبك والمحاكاة)، مجتمعين، ليتمكن من توضيح فحواهما وتقارُب دلالاتهما وتداخلها، بشكل يبيّن أن كلًّا منهما يحيل إلى الآخر. وللمحافظة على سمة الفاعلية أو الحركية التي يتضمنها المصطلحان الأرسطيان Muthos و Mimèsis، فضَّل ترجمة المصطلح الأول بالحبك (La Mise-en-intrigue) وليس بالحبكة (L'Intrigue)، وترجمة المصطلح الثاني بفاعلية المحاكاة (L'Imitation) أو فاعلية التمثيل (La Mise en représentation). والحبك - وفقًا لأرسطو - هو «ترتيب الأحداث في نسق»[6]. وشدَّد ريكور على سمة الفاعلية أو الحركية النشِطَة، في حديثه عن عمليتي الحبك والمحاكاة، من أجل الدفاع - كما سنبيّن لاحقًا - عن

---

(5) Ricœur, *Temps et récit, I*, p. 18. (ريكور، الزمان والسرد، الجزء الأول، ص 21).

(6) المصدر نفسه، ص 69، ص 66 بالطبعة العربية.

«أولية الفهم السردي، أكانت في علاقته بالتفسير (الاجتماعي أو غيره)، في عملية كتابة التاريخ (L'Historiographique)، أو في علاقته بالتفسير (البنيوي أو غيره)، في السرد الخيالي»[7].

لا يمكن الفصل بين عملية المحاكاة بوصفها إعادة تمثيل أو محاكاة خلَّاقة للفعل الإنساني، عن الحبكة بوصفها ترتيبًا لحوادث معيّنة في نسق. وإضافة إلى تأكيد سمة الفاعلية، شدَّد ريكور على الخاصّية الإبداعية الملازمة لعملية المحاكاة، وعلى الارتباط الوثيق بين هذه العملية وعملية الحبك. وكتب في ذلك الشأن: «المحاكاة أو التمثيل فاعلية محاكاتية من حيث إنها تُنتج شيئًا ما، هو بالتحديد ترتيب الأحداث بواسطة الحبْك»[8]. لهذا، تحدَّث ريكور عن وحدة شبه كاملة بين التعبيرين (محاكاة أو تمثيل الفعل وترتيب أو تنظيم الحوادث أو الوقائع). وتبدو هذه الوحدة واضحة في قول أرسطو: «الحبكة هي تمثيل الفعل»[9].

استخدم ريكور هذا الأنموذج الأرسطي للحبك أساسًا لنظريته في السرد. ولهذا عمل على مدِّ هذا الأنموذج وتوسيعه، ليشمل كلَّ تأليف سردي. والحبكة المأساوية بالنسبة إلى أرسطو هي بالتحديد ما يحاكي الفعل الإنساني. فأرسطو يميز بين المأساة من جهة والملهاة (La Comédie) والملحمة (L'Épopée) من جهة أخرى. ولم يعتبر ريكور هذا التمييز عائقًا أمام محاولته توسيع أنموذج الحبكة الأرسطية، ليشمل كلَّ تأليف سردي؛ لأن هذا التمييز لا يتعلق بموضوع الحبكة بوصفها محاكاة للفعل. فالحبكة، في المأساة أكانت أم في الملهاة، هي تمثيل للفعل الإنساني. ويكمن الاختلاف بين الحالتين في أن الحبكة تقوم، في حالة المأساة، بتمثيل الفعل الإنساني بطريقة تجعله يبدو أرقى أو أسمى ممّا هو عليه في الواقع، في حين أنها تقوم، في حالة الملهاة، بمحاكاة الفعل الإنساني بطريقة تجعله يبدو أسوأ أو أدنى ممّا هو عليه في الواقع. وعلى الرغم من الاختلافات التي ميّز أرسطو من خلالها بين المأساة والملحمة - والتي تتعلّق بطريقة نظم الشعر وبالامتداد الزمني للفعل المُحاكى، وبالشكل... إلخ - فإن ذلك لا يمنع انضواء الملحمة في

---

(7) Ricœur, *Temps et récit, I*, p. 70. (ريكور، الزمان والسرد، الجزء الأول).

(8) المصدر نفسه، ص 72، وص 68 بالطبعة العربية.

(9) المصدر نفسه، ص 71، وص 66 بالطبعة العربية.

الجنس السردي الذي يتَّخذ من الحبكة المأساوية الأرسطية أنموذجًا له؛ إذ تبقى نقاط الاختلاف بين الملحمة والمأساة ثانوية وهامشية، ما دام كلٌّ منهما يشترك في سعيه إلى محاكاة الفعل الإنساني. فـ«من جانب الدراما، يُقال إن كلَّ ما تمتلكه الملحمة (حبكة، شخصيات، فكر، إيقاع) تمتلكه المأساة أيضًا. وما تمتلكه المأساة، بالإضافة إلى ذلك (العرض المسرحي والموسيقا)، ليس، في نهاية الأمر، جوهريًا بالنسبة إليها»[10]؛ فالجوهري، في حالتي الملحمة والمأساة، هو أن الشاعر هو في كلتا الحالتين «صانع حبكات». وقلَّل أرسطو نفسه من أهمية التعارض بين المحاكاة القصصية (Imitation Diégétique) والمحاكاة المأساوية، بقدر ما يكون موضوع المحاكاتين (الحبك) على حاله، أو هو نفسه. وعلى هذا الأساس، وضع ريكور الملحمة والمأساة أو الدراما تحت عنوان واحد هو السرد الذي حُدد أو عُرِّف بالحبك، وبالتالي بالمحاكاة: «[...] أسمِّي سردًا بالتحديد ما يسمِّيه أرسطو حبكة، أي تنظيم الحوادث. وهكذا، أنا لا أختلف مع أرسطو على المستوى الذي يضع نفسه فيه، وهو مستوى «الطراز» (Mode). وتجنبًا لأي لَبْس، سأميز بين السرد بالمعنى الواسع والمحدَّد بوصفه موضوع فاعلية المحاكاة، والسرد بالمعنى الضيق المتمثِّل في القصِّ الأرسطي الذي سنسمِّيه من الآن فصاعدًا تأليفًا قصصيًا»[11].

هكذا، حاول ريكور مدَّ النظرية الأرسطية في الحبكة وتوسيعها، لتشمل الحقل السردي بأكمله. وعلى العكس من «انتشار النفس» (Distension de l'âme) عند أوغسطينُس – والذي يسود فيه التنافر (La Discordance) وعدم التوافق في ما يتعلَّق بالخبرة الإنسانية الحية للزمن – تمثِّل الحبكة الأرسطية منبعًا أو أنموذجًا إرشاديًا للنظام والتوافق. ففي هذه الحبكة، «يكمن الحلُّ الشعري للمفارقة التأمُّلية، بقدر ما يُرتِّب ابتكار النظام، بمعزلٍ عن كلِّ خاصية زمنية»[12]. وللتنافر أو عدم التوافق حضور ولا شك في الحبكة، لكن حضوره مشتمَل أو متضمَّن في إطار أوسع، هو إطار التوافق. وبفضل هذا الجدل بين النظام أو التوافق وعدم النظام أو التنافر، بيَّن ريكور معقولية الجمع بين نظرية أوغسطينُس في الزمن ونظرية أرسطو

---

(10) Ricœur, *Temps et récit, I*, p. 76. (ريكور، الزمان والسرد، الجزء الأول، ص 71).

(11) المصدر نفسه.

(12) المصدر نفسه، ص 79، وص 74 بالطبعة العربية.

في الحبكة. ومع الإقرار بخلو الحبكة الأرسطية من كل سمة زمنية، عمل ريكور على استخلاص المضامين الزمنية للأنموذج الأرسطي للحبكة، وربطها بنظريته في المحاكاة.

سنقوم – في ما بقي من هذا الفصل – بتوضيح أكبر للجدل بين التوافق والتنافر في الحبكة الأرسطية، عند تناول النظرية الريكورية عن ثلاثي المحاكاة. ويهدف تحليل هذه النظرية إلى: أولًا، إظهار العلاقة الجدلية بين المحاكاة 1 المتمثِّلة في التصوير المسبق أو الفهم المسبق للفعل الإنساني الذي تحاول الحبكة محاكاته، والمحاكاة 2 المتمثِّلة في الفهم السردي وعملية الحبك؛ ثانيًا، توضيح الجدل بين الفهم والتفسير، أو – من أجل استخدام المصطلحات المستخدمة في الزمان والسرد – بين الفهم السردي وعقلانية علم السرد التفسيرية؛ ثالثًا وأخيرًا، مناقشة النظرية الريكورية في القراءة، والمعروضة بشكل مفصَّل في تحليله اللحظة الثالثة من عملية المحاكاة.

ثانيًا: ثلاثي المحاكاة

تتمثَّل أطروحة الزمان والسرد الرئيسة في القول إن في الإمكان اعتبار الحبكة الأرسطية بمنزلة ردٍّ شعري على السمة الإشكالية، بشكل مستعصٍ، للخبرة الزمانية عند الإنسان كما بيّنها أوغسطينُس. ولهذا، عمد ريكور إلى إجراء توسيع كبير لمفهوم أو فكرة المحاكاة عند أرسطو. وبهذا التوسيع، أضحى هذا المفهوم – الذي كان متطابقًا بشكل كامل تقريبًا مع مفهوم المحاكاة الخلّاقة للفعل الإنساني – مجرَّد مرحلة، مركزية بالتأكيد، من مراحل عملية المحاكاة. وبذلك أصبحت هذه العملية تتألف من ثلاث مراحل: «المحاكاة 1» (Mimèsis I) و«المحاكاة 2» (Mimèsis II) و«المحاكاة 3» (Mimèsis III). ويهدف هذا التوسيع إلى ربط المحاكاة أو التصوير الذي يقوم به السرد (المحاكاة 2) بما يسبقها، أي بالمحاكاة 1 – المتمثِّلة في الفهم المسبق الذي لدينا عن السرد وعن الفعل الإنساني – وبما يليها، أي بالمحاكاة 3، المتمثِّلة في الفهم البعدي أو اللاحق الذي يتشكَّل لدى قرّاء السرد. وتأتي أهمية نظرية ريكور عن المحاكاة – وهو ما سنكرِّس له ما بقي من هذا الفصل – من أنه، في الترابط والتَمَفْصُل بين مراحلها المختلفة، نجد الإجابة الحاسمة والنهائية في الهيرمينوطيقا الريكورية لمسألة العلاقة الإشكالية بين التفسير والفهم.

على الرغم من التماهي شبه الكامل بين المحاكاة والحبكة، تغطي المحاكاة الخلّاقة للفعل الإنساني مجالًا أكثر اتّساعًا من مجال الحبكة؛ إذ يتّسم الحبك بالاستقلال النسبي وبالقطيعة الجزئية في علاقته بعالم الفعل الذي يحاول محاكاته. لكن، ينبغي التشديد على نسبية هذه القطيعة لتأكيد الاحتفاظ الدائم لفاعلية المحاكاة بعلاقة وثيقة بالخبرة الحية وبعالم الفعل الذي تحاول تمثيله. بكلمات أخرى، يندرج الحبك في المحاكاة التي تنبني على فهم سابق لعالم الفعل. وأطلق ريكور على هذا الفهم المسبق اسم «المحاكاة 1»، ويكمن في هذا الفهم منبع النص السردي. وتقوم المحاكاة 2 بالقطيعة والاستمرارية في آنٍ واحد، في علاقتها بالخبرة الحية، وبفهمنا المسبق لعالم الفعل. فبالطريقة نفسها، التي يفترض بها المعنى الاستعاري المعنى الحرفي الذي يُستبعَد، يقوم الحبك - بصفته محاكاة خلّاقة للفعل الإنساني - بالتأسُّس على الفهم المسبق للفعل الانساني، وبتجاوزه، في الوقت نفسه. ولتأكيد هذه العلاقة الجدلية المتمثّلة في وجود قطيعة واستمرارية بين فاعلية المحاكاة والعالم الواقعي للفعل الإنساني، يكتب ريكور: «[...] لكي نستطيع الحديث عن «انتقالٍ محاكاتي»، وعن «نقلةٍ» شبه استعارية من الأخلاق إلى الشعرية، يجب تصور فاعلية المحاكاة، بوصفها رابطة، وليس بوصفها قطيعةً فقط. فهي الحركة نفسها من المحاكاة 1 إلى المحاكاة 3. وإذا كان ممّا لا ريب فيه أن مصطلح الحبكة يشير إلى عدم الاستمرارية، فإن كلمة الممارسة نفسها تضمن، من خلال ولائها المزدوج، الاستمرارية بين نظامي الفعل: الأخلاق والشعرية»[13].

هكذا، يُشدِّد ريكور على الاستمرارية وعلى القطيعة في الوقت نفسه، بين المحاكاة 2 والمحاكاة 1؛ فثمة استمرارية بين التصوير السردي وعالم الفعل الذي يحاكيه، بقدر ما ينبني هذا التصوير على الفهم المسبق لما هو الفعل. وفي المقابل، يحقِّق الإبداع السردي نوعًا من القطع مع العالم الحقيقي للفعل الذي يتمُّ تمثيله، بقدر ما «ينبغي القيام بنوع من التعليق للواقع، من أجل فتح مجال للخيال»[14]؛

(13) Ricœur, *Temps et récit, I*, p. 96. (ريكور، الزمان والسرد، الجزء الأول، ص 88).

(14) Paul Ricœur: «Une Reprise de La Poétique d'Aristote,» dans: *Lectures* 2. *La Contrée des philosophes*, Points. Essais (Paris: Éd. du Seuil, 1999), p. 467.

نُشرت هذه المقالة في الأصل في: *Nos Grecs et leurs modernes: Les Stratégies contemporaines d'appropriation de l'Antiquité*, [Textes réunis par Barbara Cassin], Chemins de pensée (Paris: Éd. du Seuil, 1992).

فما يُنتجه الابتكار الأدبي عالم متخيل، عالم خيالي. ولا يخصُّ جدل الانقطاع والاستمرارية العلاقة بين المحاكاة 2 والمحاكاة 1 فحسب، بل هو حاضر أيضًا وبقوةٍ في العلاقة بين المحاكاة 2 والمحاكاة 3، من حيث إن دلالة النص السردي لا تكتمل أو تُنجَز إلّا مع المرحلة الثالثة من فاعلية المحاكاة والمتمثِّلة في إعادة القرّاء للتصوير السردي. ويأخذ ابتكار السرد في الحسبان، بطريقة أو بأخرى، انتظارات المتلقِّين (القرّاء أو المستمعين أو المشاهدين) وتوقعاتهم. وعلى النقيض من السيميوطيقا النصِّية التي تهتم بالقوانين أو بالبنى الداخلية للعمل الأدبي، رأى ريكور أن مهمة المقاربة الهيرمينوطيقية تكمن في توضيح الدور الوسيط الذي يقوم به التصوير السردي في المرحلة الثانية من عملية المحاكاة. ولا يعارض ريكور، من حيث المبدأ، التجريد الذي تقوم به السيميوطيقا السردية؛ بل على العكس من ذلك تمامًا، أكَّد مشروعيته، بل وضرورته، بالنسبة إلى فرع معرفي يريد أن يكون علميًا في مقاربته للنصوص. وفي تلخيص للاختلاف بين المقاربة السميوطيقية والمقاربة الهيرمينوطيقية للنص السردي، يكتب ريكور: «يمكن علم النص أن يتأسَّس على تجريد المحاكاة 2 فحسب، ويمكن ألّا يأخذ في الحسبان إلّا القوانين الداخلية للعمل الأدبي، من دون اعتبارٍ لمنبع النص ومصبِّه. في المقابل، فإن مهمة الهيرمينوطيقا هي إعادة بناء مجموع العمليات التي يرتفع بها العمل الأدبي فوق العمق المعتم للحياة والتصرُّف والمعاناة، كي يعطيها مؤلفٌ ما، إلى القارئ الذي يتلقَّاها، ويغير بالتالي من تصرُّفه. وبالنسبة إلى السيميوطيقا، يبقى المفهوم الفعَّال الوحيد هو مفهوم النص الأدبي. وفي المقابل، تنشغل الهيرمينوطيقا بإعادة بناء القوس الكامل للعمليات التي تزود بواسطتها الخبرة العملية ذاتها بأعمال ومؤلِّفين وقراء. فهي لا تقتصر على وضع المحاكاة 2 بين المحاكاة 1 والمحاكاة 3، وإنما تريد أن تحدِّد المحاكاة 2 من خلال وظيفتها التوسُّطية»[15].

بالسعي إلى إظهار الدور الوسيط الذي تقوم به المحاكاة 2 في سيرورة عملية المحاكاة، ينشد ريكور، بالدرجة الأولى، البرهنة على أطروحته الرئيسة في شأن العلاقة الجدلية بين الزمان والسرد. ولهذا قام بمَفْصَلة اللحظات الثلاث من

(15) Ricœur, *Temps et récit, I*, pp. 106-107. (ريكور، الزمان والسرد، الجزء الأول، ص 97).

سيرورة المحاكاة في سلسلة مترابطة. وتُظهر هذه السلسلة أن الزمن الذي يصوَّر بواسطة الحبك (Le Temps configuré) – في المحاكاة 2 – يقودنا من زمنٍ مصور سابقًا (Un Temps préfiguré) في المحاكاة 1، إلى زمنٍ يعاد تصويره لاحقًا (Un Temps refiguré)، في المحاكاة 3. وبتركيز اهتمامنا على تَمَفْصُل هذه اللحظات الثلاث من فاعلية المحاكاة، سيكون هدفنا الرئيس هو إظهار الجدل بين الفهم والتفسير، في المقاربة الريكورية للسرد الخيالي. ويتكشَّف هذا الجدل على ثلاثة مستويات أساس: يكمن **الأول** في الجدل بين المحاكاة 1 والمحاكاة 2، أي بين الفهم المسبق أو الأولي للفعل وتصويره في السرد. ويتمثَّل **الثاني** في الجدل بين الفهم السردي والتفسير الذي يقوم به علم السرد، أي بين الفهم المسبق لماهية السرد، والتفسير السيميوطيقي البنيوي له. أمَّا المستوى **الثالث**، فيظهر من خلال الجدل بين المحاكاة 2 والمحاكاة 3، أي بين التصوير السردي وإعادة التصوير التي يقوم بها متلقو السرد. وتمثِّل هذه اللحظات الثلاث مجتمعةً القوس الهيرمينوطيقي للتأويل. ويسمح تحليل هذا القوس، والعلاقة الجدلية بين أجزائه، بإظهار الجهود الأخيرة التي قام بها ريكور من أجل إزالة التعارض أو التنافر بين التفسير والفهم، في هيرمينوطيقا النص.

1 – المحاكاة 1: الفهم المسبَق لعالم الفعل

لتوضيح ماهية الفهم المسبق للفعل الإنساني – وهو الفهم المؤسِّس للمحاكاة 1 – لجأ ريكور إلى طريقة الوصف الفينومينولوجي. ولا يزعم هذا الوصف الإحاطة الكاملة والشاملة بجميع مفردات هذا الفهم المسبق، فهو يقتصر على تحليل ثلاثة عناصر أو أبعاد أساس فيه، يستند إليها، بشكلٍ مباشر أو غير مباشر، تأليف الحبكات السردية أو صناعتها، وهذه العناصر هي: الفهم المسبق لبنى الفعل، والفهم المسبق لمصادره الرمزية، والفهم المسبق لخاصيته الزمنية.

يبدو انطلاق الحبكة من عالم الفعل واضحًا في تعريفها بأنها «محاكاة للفعل». بكلمات أخرى، نظرًا إلى أن الحبك هو «محاكاة للفعل»، فإن هذه المحاكاة تفترض مسبقًا الفهم المسبق لهذا الفعل. فتحديد أو تعيين فعل ما يعني امتلاك القدرة أو الكفاءة على التعامل معه مفاهيميًا، واستخدام الحقل الدلالي الذي يمكن أن نعزوه إلى هذا الفعل، أي «الشبكة المفهومية التي تميز بنيويًا مجال الفعل

من مجال الحركة الفيزيائية»[16]. ومن حيث المبدأ، تسمح هذه الشبكة المفهومية بفهم الأسئلة التي تتناول فاعل الفعل، وموضوعه، وأسبابه وعلله أو بواعثه... إلخ، كما تسمح بإمكان طرح هذه الأسئلة والإجابة عنها. وتتّسم هذه الشبكة بالتعقيد، نظرًا إلى أن المصطلحات المؤسِّسة لهذه الشبكة ذات دلالات متداخلة، بحيث لا يمكن فهم دلالة أي مصطلح بمعزلٍ عن فهم دلالة المصطلحات الأخرى. فمفهوم «الفعل» مثلًا يحيلنا إلى مفهوم «الفاعل» الذي يمتلك «هدفًا» أو أهدافًا يسعى إلى تحقيقها، انطلاقًا من «بواعث» أو «أسباب» مختلفة. وفضلًا عن ذلك، يحصل الفعل في «أحوال» معينة، ويتم «مع» فاعلين آخرين أو «ضدهم». كما يفضي الفعل إلى «نتائج»، يتحمَّل الفاعل «مسؤوليتها»، بشكل جزئي أو كامل. ولم ينشغل ريكور، في الزمان والسرد بالقيام بتعداد كامل وحصري للمفاهيم المؤسِّسة لدلالات الفعل، وإنما اقتصر، في هذا السياق، على إبراز سمة تشابك هذه الدلالات واعتمادها بعضها على بعض، حيث يمكن الحديث عن علاقات بيندلالية (Relations d'intersignification» تتّسم بها هذه المفاهيم. ولهذا أكَّد أن «معرفة استخدام أحدها تعني معرفة استخدام الشبكة بأكملها، بطريقة دالّة وملائمة»[17].

أطلق ريكور على هذه الكفاءة أو القدرة على استخدام هذه الشبكة المفهومية المعقَّدة (الهدف أو الغاية، الوسيلة، الأحوال... إلخ) اسم «الفهم العملي» (La Compréhension pratique). لكن، ما العلاقة بين هذا الفهم العملي والفهم السردي، بوصفه قدرة على فهم ماهية السرد وتعيينه؟ تحدَّث ريكور عن علاقة مزدوجة بين هذين النوعين من الفهم؛ إذ يَفترض الفهمُ السردي الفهمَ العملي للفعل، ويُحدِث فيه، في الوقت نفسه، تغييرًا كبيرًا. فسرد قصةٍ ما أو فهمها يقتضي استدعاء الفهم العملي المسبق والموجود لدى كل من الراوي أو المؤلِّف والمتلقي. ويمكن توضيح هذا الاقتضاء، بواقعة أن السرد يشكِّل محاكاة للفعل من ناحية أولى، ومن خلال واقعة أن «أصغر جملة سردية هي جملة فعلية وفق صيغة (س) قام بـ (أ) في هذه الظروف

---

(16) Ricœur, *Temps et récit, I*, p. 109. (ريكور، الزمان والسرد، الجزء الأول، ص 99).

(17) Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Points/Essais (Paris: Éd. du Seuil, 1990), p. 75. (بول ريكور، الذات عينها كآخر، ترجمة وتقديم وتعليق جورج زيناتي (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2005)، ص 160).

أو تلك»[18] من ناحيةٍ ثانية. لكن السرد لا يقتصر على استخدام أو تفعيل الشبكة المفهومية المؤسَّسة لدلالات الفعل، المفترضة والمعروفة مسبقًا، بل يضيف إليها أيضًا سمات خطابية تركيبية تميزها عن الجُمل الفعلية المنفردة أو المعزولة.

لجأ ريكور إلى التمييز - المعروف والشائع في ميدان اللغويات والدراسات السيميوطيقية - بين النسق التبادلي أو الاستبدالي (Ordre paradigmatique) والنسق التتابعي أو التركيبي (Ordre syntagmatique)، لتوضيح التحول الذي يصيب دلاليات الفعل في تأليف التصوير السردي. فمع الاستخدام السردي للشبكة المفهومية، يحدث انتقال من النسق الاستبدالي - حيث تكون المفاهيم المتعلّقة بدلالات الفعل متزامنة (Synchronique) كلها - إلى النسق التتابعي - حيث تسود السمة التزمُّنية (Diachronique)، بشكل رئيس. وفي النسق التزامني الذي يميز الشبكة المفهومية للفعل، تكون العلاقات البيندلالية الكامنة بين المفاهيم المنتمية إلى هذه الشبكة قابلةً للقلب بشكل كامل ودائم. وفي المقابل، يعمل التأليف السردي على تنظيم هذه المفاهيم في تسلسل تعاقبي، ضمن كلّية زمنية دالّة. وبهذا المعنى، يمكننا فهم السبب الذي دعا ريكور إلى الحديث عن الحبكة بوصفها توليفًا أو تركيبًا بين عناصر متنافرة (Synthèse des hétérogènes).

هكذا أيضًا لا يتطلّب الفهم السردي أو فهم قصة ما القدرة على التحكُّم بالشبكة المفهومية المكونة لدلالات الفعل فحسب، بل يتطلب أيضًا «ألفة مع قواعد التأليف التي تحكم النسق التزمُّني للقصة»[19]. انطلاقًا من ذلك، يمكن تحديد الفهم السردي من خلال نوعين من الألفة: ألفة مع عالم الفعل، بنيته ورمزيته وزمانيته، وألفة مع الأصناف أو النماذج الأدبية المكونة لتقليد أو تراث سردي ما. كما أن رواية قصة ما وفهمها يتطلبان ويفترضان وجود هذين النوعين من الألفة لدى المؤلّف والمتلقّي على حدٍّ سواء. وينبغي أن نلاحظ أن خصوصية السرد لا تأتي من استخدامه شبكة الفعل المفاهيمية؛ فهذه الشبكة مستخدَمة في نصوص أدبية أخرى، كالشِّعر مثلًا. وهذه الخصوصية ترتبط، بشكل رئيس، بالقواعد الخاصة بالتأليف السردي وبسمته التزمنية أو التتابعية. ويوجز ريكور

(18) Ricœur, *Temps et récit, I*, p. 111. (ريكور، الزمان والسرد، الجزء الأول، ص 100-101).

(19) المصدر نفسه، ص 112، وص 102 بالطبعة العربية.

العلاقة المزدوجة التي تربط بين الفهم السردي المكون للمحاكاة 2، وفهم الفعل والفهم العملي المؤسِّسَين للمحاكاة 1، على الشكل الآتي: «بالعبور من النسق التبادلي للفعل إلى النسق التتابعي للسرد، تكتسب مصطلحات دلاليات الفعل، التكامل والفعلية. وهي تكتسب الفعلية، لأن المصطلحات التي لم يكن لها إلّا دلالة افتراضية في النسق التبادلي - أي مجرَّد قدرة على أن تُستخدَم - تتلقّى دلالة فعلية، بفضل الترابط التعاقبي الذي تمنحه الحبكة للفاعلين وأفعالهم ومعاناتهم. وهي تكتسب التكامل، لأن مصطلحات متغايرة مثل الفاعلين والبواعث والظروف تصبح متناغمة، وتعمل معًا في كلّيات زمانية فعلية. وبهذا المعنى، تشكّل العلاقة المزدوجة بين قواعد الحبك ومصطلحات الفعل علاقة افتراض مسبق وعلاقة تحويل، في الوقت نفسه. ففهم قصة ما يعني، في آنٍ واحد، فهم لغة «فعل شيء ما»، وفهم التراث الثقافي الذي يتأتّى منه تصنيف الحبكات»[20].

يكمن الفهم المسبق للفعل الذي يفترضه الحبك في ما يسمّيه ريكور **المصادر الرمزية للحقل العملي**. ولا يدل مصطلح «الرمز»، في هذا السياق، على التعبير الاستعاري أو الترقيمي (La Notation). فالمقصود بمصطلح الرمز، أو بالأحرى بمصطلح الوساطة الرمزية، هو أن يؤكّد - على غرار ما فعل كاسيرر في كتابه الأبرز **فلسفة الأشكال الرمزية**[21] - «نفي صفة المباشرة عن إدراكنا الفكري للواقع»[22]. ووفقًا لهذا المنظور، تكون خبرتنا بأكملها متوسَّطة بالأشكال والسيرورات الرمزية أو الثقافية. ولا يمكن الفعل أن يُروى أو يُفهَم إلّا لأنه «متمفصِل مسبقًا في علامات وقواعد ومعايير: هو دائمًا متوسَّط رمزيًا»[23]. وتعني الوساطة الرمزية للفعل أن دلالته عمومية (Publique)، أي إن الفعل يحمل - في سياق اجتماعي

---

(20) Ricœur, *Temps et récit, I*, pp. 112-113. (ريكور، الزمان والسرد، الجزء الأول).

(21) Ernst Cassirer: *La Philosophie des formes symboliques: 1. Le Langage*, Traduit de l'allemand par Ole Hansen-Love et Jean Lacoste, Le Sens commun (Paris: Minuit, 1972); *La Philosophie des formes symboliques: 2. La Pensée mythique*, Le Sens commun (Paris: Minuit, 1925), et *La Philosophie des formes symboliques: 3. La Phénoménologie de la connaissance*, Le Sens commun (Paris: Minuit, 1929).

(22) انظر: Paul Ricœur, *De l'interprétation: Essai sur Freud*, L'Ordre philosophique (Paris: Éd. du Seuil, 2006), p. 20. (بول ريكور، في التفسير: محاولة في فرويد، ترجمة وجيه أسعد (دمشق: أطلس للنشر والتوزيع، 2003)، ص 19).

(23) Ricœur, *Temps et récit, I*, p. 113. (ريكور، الزمان والسرد، الجزء الأول، ص 102).

وثقافي معطى - دلالة أو دلالات محتملة يمكن لأفراد المجتمع أو الجماعة الثقافية أن يفكّوا رموزها. وتعني هذه الوساطة أيضًا أن الكلّ الرمزي، في ثقافة ما، يشكّل نظامًا أو نسقًا يزودنا بـ «سياق للوصف» (Un Contexte de description). وبواسطة هذا السياق، يمكن أفعال خاصة أو إيماءات أو كلمات... إلخ، أن تُؤوَّل أو تُفهَم بوصفها تحمل هذه الدلالة أو تلك. فمثلًا، يمكن تأويل حركة رفع الذراع وفقًا للسياق الثقافي الذي تحدث فيه هذه الحركة؛ إذ يمكن تأويلها على أنها تحية أو تصويت أو غير ذلك. ويخلص ريكور إلى القول: «قبل أن تخضع للتأويل، تكون الرموز مؤولة في داخل الفعل. وبهذه الطريقة، تمنح الرمزية الفعل مقروئيةً (Lisibilité) أولية»[24].

تكتسي هذه الفكرة عن «المقروئية الأولية» أهميةً كبيرة في هيرمينوطيقا السرد لدى ريكور؛ لأنها دافعت، وبقوة، عن أطروحة أولية الفهم السردي، مقارنة بتفسير علم السرد أو السيميوطيقا. ووفقًا لهذه الأطروحة، يمتلك السرد وضوحًا أو معقولية أولية سابقة على أي قراءة أو مقاربة سيميوطيقية. وتشغل إشكالية العلاقة بين الفهم السردي وتفسير علم السرد مكانًا مركزيًا في التحليل الريكوري للمحاكاة 2، ولكن هذه الإشكالية مطروحة مسبقًا بخصوص الأنثروبولوجيا أو الإثنولوجيا، في التحليل الريكوري للمحاكاة 1: «ينبغي عدم الخلط بين نسيج الفعل والنص الذي يكتبه الإثنولوجي، أي مع النص الإثنولوجي المكتوب في مقولات، ومع مفاهيم، وضمن مبادئ ناموسية ناتجة من مساهمة العلم نفسه، والتي لا يمكن بالتالي خلطها مع المقولات التي تَفهم من خلالها ثقافة ما، نفسها. وإذا كان باستطاعتنا الحديث، على الرغم من ذلك، عن الفعل من حيث هو شبه نص، ويكون ذلك بقدر ما توفِّر الرموز - مفهومة بوصفها مؤولات - قواعد الدلالة التي يمكن بواسطتها تأويل هذا التصرُّف أو ذاك»[25].

---

(24) Ricœur, *Temps et récit, I*, p. 115. (ريكور، الزمان والسرد، الجزء الأول، ص 104).

(25) Ricœur, *Temps et récit, I*. (ريكور، الزمان والسرد، الجزء الأول).

ستكون المماثلة بين النص والفعل، التي تظهر من خلال اعتبار الفعل شبه نصّ، موضوعات الفصل الآتي من هذا الكتاب. وأوضح ريكور هذه المماثلة في: بول ريكور، **من النص إلى الفعل: أبحاث التأويل**، ترجمة محمد برادة وحسان بورقية (القاهرة: عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، 2001)، ص 141-163.

إضافة إلى ذلك، ينطوي القول بالخاصّية الرمزية للحقل العملي على وجود سمات أخلاقية للفهم العملي. إذ تزوّدنا الرمزية بسياق للوصف من ناحية أولى، وبمعايير للحكم التقويمي من ناحية ثانية. ويمكن أي فعل أن يكون موضوعًا للتقويم الأخلاقي أو الحكم التقويمي. ويظهر رسوخ الشعرية في الأخلاق مسبقًا في التعريف الأرسطي للمأساة والملهاة؛ إذ ميز أرسطو بين الملهاة والمأساة انطلاقًا من معايير أخلاقية. ووفقًا لهذه المعايير، تمثل الحبكة - في حالة المأساة - أفعال الكائنات الإنسانية الأرقى، وبشكل أفضل ممّا هي عليه في الواقع؛ في حين أنها تمثِّل - في حالة الملهاة - أفعال الكائنات الإنسانية الأدنى، وبشكل أسوأ ممّا هي عليه في الواقع. فضلًا عن ذلك، يبدو واضحًا امتلاك الشبكة المفهومية المؤسِّسة لدلاليات الفعل، بطريقة مباشرة أو غير مباشرة، لأبعاد أو دلالات أخلاقية ضمنية. ويُظهِر مفهوم المسؤولية، مثلًا، البُعد الأخلاقي المرتبط بمفهومي الفعل والفاعل. وانطلاقًا من ذلك، يؤكِّد ريكور: «ليس ثمة فعل لا يكون مبعث الاستحسان أو الاستهجان - مهما تضاءلت درجاتهما - وفقًا لتراتبية للقيَم، يكون الخير والشر قطبيها»[26].

للفهم السردي سمة ثالثة، تتمثل في البنى الزمانية المحايثة للحقل العملي. وتظهر هذه البنى في مستويات عدة؛ فبدايةً، يمكن الإشارة إلى الصلة الوثيقة والجلية بين بعض مقولات الفعل وبعض الأبعاد الزمنية: فـ «المشروع» يرتبط بالمستقبل، و«البواعث» أو «الدوافع» ترتبط بالماضي. بالإضافة إلى ذلك، تنطوي الأفعال - بشكل مضمر أو صريح - على أبعاد زمانية. ففعل الانتظار يُحيل إلى المستقبل، وفعل الاعتذار يُحيل إلى الماضي... إلخ. من جهة أخرى، ثمة ترابط جدلي بين الأبعاد الزمانية: الماضي والحاضر والمستقبل. وعلى هذا الأساس، تحدَّث أوغسطينُس عن حاضر ثلاثي الأبعاد: حاضر للأمور الماضية وحاضر للأمور المستقبلية وحاضر للأمور الحاضرة. ويظهر حاضر الأمور الماضية من خلال التذكُّر أو الذاكرة. أمّا حاضر الأمور المستقبلية، فيرتبط بالتوقع والانتظار أو الترقُّب، في حين أن حاضر الأمور الحاضرة ماثل في الانتباه. ويرى أوغسطينُس أن هذه الأنواع الثلاثة من الزمن الحاضر ليست موجودة إلّا في أنفسنا أو فكرنا. ولهذا قام بتناول العلاقة بين الزمان والنفس، وفقًا لفكرة «انتشار النفس». ويمكن

---

(26) Ricœur, *Temps et récit, I*, p. 116. (ريكور، الزمان والسرد، الجزء الأول، ص 105).

نظرية الحاضر الثلاثي أن تضعنا، وفقًا لريكور، «على طريق التقصّي عن أكثر بنى الفعل الزمانية بدائية»[27]. وفي الإمكان بناء الترابط بين هذا الحاضر الثلاثي الأبعاد، وبعض الأفعال المحدَّدة في الحياة اليومية. فعندما ألتزم - ابتداءً من الآن - بأن أفعل شيئًا ما في المستقبل، فهذا الالتزام يُحيل إلى «حاضر المستقبل». وفي فعل الندم، تتشابك الأبعاد الزمانية الثلاثة، إذ يحصل الندم في حاضرٍ ما، بخصوص شيءٍ ما حدث في الماضي، مع وجود إرادة أو نية بعدم تكرار هذا الفعل في المستقبل.

يشكّل تَمَفْصُل هذه الأبعاد الثلاثة من الحاضر، وهي المنسَّقة في الممارسة اليومية، المؤشِّر التوجيهي الأولي للسرد. ولتوضيح تَمَفْصُل هذه الأبعاد، لجأ ريكور إلى التحليل الوجوداني الهايدغري في الكينونة والزمان لبنية الكينونة - «في» - الزمان (L'Être-«dans»-le-temps) أو بنية - داخل - الزمنية (L'Intra temporalité). ولهذا التحليل أهمِّية كبيرة، بالنسبة إلى دلاليات الفعل، بقدر تركُّزه على علاقتنا بالزمان الذي تنضوي فيه أفعالنا في الحياة اليومية. وقد ركَّز ريكور اهتمامه، في دراسته هذا التحليل، على تعذّر اختزال بنية الكينونة داخل - الزمنية إلى التمثيل الخطِّي للزمان، الذي سمّاه هايدغر المفهوم المبتذل أو العامي (Vulgaire) للزمان. ويتطلَّب ذلك إظهار التمييز بين زمن الهَم (Le Temps du Souci) والزمن المجرَّد أو الزمن الحسابي، أي الزمن بوصفه مقياسًا (Le Temps-Mesure). فبوصفها إحدى الخاصِّيات الأساس للهَم، يمكن بنية داخل الزمنية أن توصَف من خلال علاقتها بأشياء الهَم. فيمكن لما نفعله ونقوله، في الحياة اليومية، أن يُظهر عدم قابلية اختزال زمن «الكينونة داخل - الزمنية» إلى الزمن - المقياس. فاستخدام تعابير مثل «لدي الوقت لـ...»، «يضيع وقته»، «يستغرق زمنًا في...»... إلخ، أو ظروف زمنية مثل «سابقًا»، «لاحقًا»، حاليًا... إلخ، يبيّن التوجُّه «نحو السمة التوقيتية والعلانية لزمن الانهمام» (La Préoccupation)[28]. فمعنى الزمن يحدّده الهَم، وفقًا لصيغة أو طريقة الانهمام، ولا تحدّده أشياء هذا الهَم. ولتوضيح فائدة هذا التحليل الهايدغري لبنية الكينونة - داخل- الزمنية بالنسبة إلى نظرية السرد، يكتب ريكور: «تكمن الفائدة في القطيعة التي يُجريها هذا التحليل مع

---

(27) Ricœur, *Temps et récit, I*, p. 118. (ريكور، الزمان والسرد، الجزء الأول، ص 107).

(28) المصدر نفسه، ص 122، وص 111 بالطبعة العربية.

التمثيل الخطي للزمن، مفهومًا بوصفه تتابعًا بسيطًا من الآنات. وهكذا يتمُّ عبور عتبة أولى من الزمانية مع المعطى الأول للهَم. ويعني التعرُّف إلى هذه العتبة إقامة جسر، للمرة الأولى، بين نسق السرد والهَم. فعلى قاعدة داخل - الزمنية ستُشاد سويةً التصورات السردية والصيغ الزمانية الأكثر إعدادًا والمتلائمة معها»[29].

سمح تحليل الخاصّيات الثلاث لريكور بتأكيد أن الفهم السردي أو الحبك يفترض بالضرورة هذا الفهم المسبق لعالم الفعل، ويقوم بالتأثير فيه وبتجاوزه في الوقت نفسه. فعلى الرغم من القطيعة التي يقوم بها الأدب في علاقته بالواقع وبفهمنا المسبق، فإنه يحتفظ ببعض الصلات التي تربطه بهذا الفهم، بشكل يسمح له بأن يكون مفهومًا؛ فالفهم السردي المتمثِّل في روايتنا قصة ما أو فهمنا لها، يفترض دائمًا الفهم المسبق للفعل الإنساني الذي يحاكيه هذا السرد. لكن هذا الافتراض لا يفضي إلى الخلط بين هذين النوعين أو المستويين من الفهم.

2- المحاكاة 2: التصوير السردي بوصفه وسيطًا بين الفهم المسبق والفهم اللاحق لعالم الفعل

تمثِّل المحاكاة 2 المرحلة الأساس أو المرحلة المركزية في عملية المحاكاة؛ فهي لحظة خلق أو إبداع قصة كاملة وفريدة. وتشغل هذه المرحلة موقعًا وسيطًا ومتوسِّطًا بين المحاكاة 1 والمحاكاة 3. وتنبع الوساطة التي تقوم بها من موقعها المتوسِّط. ركَّز ريكور، في تحليله هذه المرحلة من مراحل فاعلية المحاكاة، على وظيفة الوساطة أو التوسُّط التي تقوم بها؛ ولذا، قام بتأكيد صفة الدينامية والفاعلية لهذه المرحلة، في ترجمته لمصطلح الحبكة (Muthos) عند أرسطو. فالحبكة الأرسطية هي ذات طابع حركي وإجرائي، تُستمَد منه وظيفتها التوسُّطية. ويستند الحبك إلى الفهم المُسبَق لعالم الفعل، ليقوم بتقديم معقولية جديدة لهذا العالم أو عنه. وبهذا المعنى، يقوم الحبك بالوساطة بين الفهم المسبَق (المحاكاة 1) والفهم البعدي أو اللاحق (المحاكاة 3) لعالم الفعل. ويتَّصف الحبك أو الفهم السردي بأربع خصائص أساس، سنكرِّس العنوان الآتي لعرضها وتحليلها.

---

(29) Ricœur, *Temps et récit, I*, p. 124-125. (ريكور، الزمان والسرد، الجزء الأول، ص 112).

أ- السمات الأساس للحبك أو الفهم السردي

تتعلّق الخاصّية الأولى للفهم السردي أو الحبك بالعلاقة بين القصة المروية - مأخوذةً بوصفها كلًا - والحوادث الفردية والعوارض المكونة لهذه القصة، إذ يقوم الحبك على تحويل الحوادث المتنوعة والعَرَضية إلى كلٍّ متكامل دال، هو القصة. وكي تكون القصة كلًا دالًا، ينبغي تنظيم مكوناتها بطريقة لا تكون فيها الحوادث مجرَّد حوادث مفردة غير مترابطة وأنما يجب أن يساهم كلُّ حدث في تقدُّم القصة، بالترابط مع الحوادث الأخرى. وينشد التحليل الريكوري للسمات الزمانية للحبكة إلى صوغ الحلِّ أو الردِّ الشعري على مفارقة أو معضلة الزمن عند أوغسطينُس. ويعكس الحبك مفارقة «انتشار النفس»، ويقوم بحلِّها شعريًا، في الوقت ذاته.

يعكس الحبك إشكالية الزمن عند أوغسطينُس، بقدْر «ما يجمع في نسب مختلفة بعدين زمنيين: **الأول** تعاقبي زمنيًا (Chronologique)، **والثاني** ليس كذلك»[30]؛ ففي القصة المروية - بوصفها كلاً زمنيًا - ثمة ترابط عضوي بين الكلِّ والأجزاء. وهذا الترابط «يتغلّب على الترابط الجمعي (Additif) البسيط وفقًا لخطِّية التعاقب الزمني للسرد»[31]. وانطلاقًا من هذا الشكل الأول من الوساطة التي يقوم بها الحبك، قدَّم ريكور التعريف الآتي للحبك بأنه: «العملية التي تَستخلِص تصورًا من تتابع بسيط»[32]. ويَظهر بُعد التعاقب الزمني للحبكة من خلال سمة تتالي أحداث (Le Caractère épisodique) القصة. لكن هذا البُعد خاضع أو تابع للبُعد السردي التصوري غير التعاقبي زمنيًا. و«يقوم الفعل التصويري بـ 'الجمع' (Prendre-Ensemble) بين الأفعال التفصيلية أو ما أسميته عوارض القصة. ومن هذه الحوادث المتنوعة، يستخلص الوحدة لكلِّيةٍ زمنية»[33]. وثمة قرابة - من وجهة نظر ريكور - بين هذا الحكم التصوري والحكم التأمُّلي عند كانط، ذلك أن، في كلتا

---

(30) Ricœur, *Temps et récit, I*, pp. 128-129. (ريكور، الزمان والسرد، الجزء الأول، ص 116).

(31) Paul Ricœur: «Entre herméneutique et sémiotique,» dans: *Lectures 2*, p. 432.
نُشرت هذه المقالة في الأصل في: *Nouveaux Actes sémiotique*, no. 7 (1990).

(32) Ricœur, *Temps et récit, I*, p. 127. (ريكور، الزمان والسرد، الجزء الأول، ص 115).

(33) المصدر نفسه، ص 129، وص 116 بالطبعة العربية. تجدر الإشارة إلى وجود نقص في الترجمة العربية لهذه الفقرة.

الحالتين، يجري تطبيق الحكم على كلّية عضوية مفردة. وبالتوسُّط بين الحوادث الفردية والقصّة بوصفها كلًّا، يظهر الفعل التصويري كحلٍّ شعري لمفارقة الزمان عند أوغسطينُس. ويوضِّح ريكور كيف ولماذا يمكننا اعتبار الفعل التصويري حلًّا شعريًا لإشكالية الزمان عند أوغسطينُس، فيكتب: «يكشف هذا الفعل [...] عن نفسه للمستمع أو القارئ في أهلية القصَّة لأن تُتابع. ومتابعة قصةٍ ما، تعني التقدُّم في وسط ما هو محتملٍ وعارضٍ على هدي توقعٍ يجد تمامه في النتيجة. وهذه النتيجة غير متضمَّنةٍ في مقدماتٍ سابقةٍ، على نحوٍ منطقي. فهي تعطي القصَّة «نقطةً ختاميةً» تزود بدورها وجهة النظر التي يمكن من خلالها إدراك القصة بوصفها تشكِّل كلًّا. وفهم القصة يعني فهم كيف ولماذا أفضت الحلقات المتابعة إلى هذه النتيجة التي، بعيدًا عن أن تكون متوقَّعة، يجب أن تكون مقبولة في النهاية، بوصفها متلائمة مع الحلقات المجمَّعة. وهذه القدرة للقصة على أن تكون مُتابَعة هي ما يشكِّل الحلَّ الشعري لمفارقة الانتشار - القصد (Distention-Intention). وكون القصة تفسح إمكانية متابعتها يقلِب المفارقة إلى جدلٍ حي»[34].

انطلاقًا من هذه الوساطة بين القصة المروية، مأخوذة بوصفها كلًّا، والحوادث والعوارض الفردية، عرَّف ريكور الحبك بأنه «تركيب أو توليف العناصر المتنافرة» (Synthèse de l'hétérogène). ويرتبط هذا التعريف أيضًا بالنوع الثاني من الوساطة التي يقوم بها الحبك، والمتعلِّق بجدل التوافق المتنافر (Concordance discordante). ويبيّن تعريف أرسطو للحبكة (تنظيم للوقائع) سبب هيمنة التوافق فيها، وتغلُّبه على التنافر. فوفقًا لأرسطو، التوافق سائد في الحبكة، لاتِّسامها بثلاث خصائص أساس: الاكتمال (La Complétude) والكلِّية (La Totalité) والامتداد الملائم (L'Étendue appropriée). ويشير ريكور إلى أن أرسطو لم يتناول هذه السمات الثلاث، تبعًا للمنطق الزمني، وإنما قام بعرضها وتحليلها بحسب وظيفتها المنطقية في التأليف الشعري. فانطلاقًا من التحليل الأرسطي، نستطيع تطبيق سمة «الكلِّية» على «كلِّ ما له بداية ووسط ونهاية»[35]. ولم يجرِ تحديد هذه

---

(34) Ricœur, *Temps et récit, I*, p. 129-130. (ريكور، **الزمان والسرد، الجزء الأول**، ص 116-117).

(35) المصدر نفسه، وص 80، وص 75 بالطبعة العربية.

المفاهيم تبعًا للتعاقب الزمني، وإنما شُدِّد في تعريفاتها[36] على الارتباط بينها وفقًا للمنطق السردي؛ أي إن التعاقب منظَّم على أساس متطلّبات الضرورة والاحتمال. ويمكن تفسير خضوع التعاقب للترابط المنطقي بالإشارة إلى أن «أفكار البداية والوسط والنهاية ليست مستمدّة من الخبرة: فهي ليست سمات الفعل الواقعية، بل مجرَّد نتائج ترتيب القصيدة»[37]؛ فالروابط الداخلية للحبكة بين الأفعال أو الحوادث والوقائع، لا تنتظم وفقًا للتعاقب الزمني، وإنما تبعًا للتعاقب المنطقي. ونستطيع القول إن الصلات بين الوقائع المرْوِية سببية، بقدر ما تكون «كلٌّ منها سببًا للأخرى» (L'Un par l'autre)، وليس مجرَّد كونها «الواحدة تلو الأخرى» (L'Un après l'autre). وسنعود إلى هذه النقطة عندما نتناول العلاقة بين الرواية والتفسير في عملية الكتابة التأريخية. وما يهمنا تأكيده، في هذا السياق، هو توافق الأفعال الممثَّلة بواسطة الحبك، أي اتصافها بالاتّساق والاحتمالية أو المعقولية.

بالطريقة نفسها التي تكون فيها أفكار «البداية» و«الوسط» و«النهاية» مستقلّة نسبيًا عن الخبرة الواقعية، يُصاغ امتداد الحوادث والأفعال المروية، تبعًا لـ «زمن العمل الأدبي» لا لـ «زمن العالم الواقعي». والامتداد أو الطول الملائم الذي ينبغي أن تحظى به الحبكة - وفقًا لأرسطو - هو ذلك «الذي يسمح بالانقلاب من الشقاء إلى السعادة، أو من السعادة إلى الشقاء، عن طريق سلسلة من الحوادث المتعاقبة، وفقًا لما هو محتمل أو ضروري»[38]. وينبغي للحبك - كي يكون متوافقًا - أن يحاكي فعلًا كاملًا أو أن يمثّله. والفعل الكامل هو ذاك الذي يفضي إلى نهاية ما. وتتمثّل النهاية «المثالية» للفعل أو حدّه الأقصى - وفقًا لأرسطو - في السعادة أو الشقاء. وينبغي للحلقات أو السلاسل المختلفة، التي تقود الفعل إلى حدِّه

(36) يكتب أرسطو في هذا الخصوص: «البداية هي ما لا يأتي، بالضرورة، بعد شيءٍ آخر، وإنما هي ما يوجد بعدها شيءٌ ما أو يكون قد حصل توّا، بشكلٍ طبيعي. وعلى العكس من ذلك، فإن النهاية هي، بالضرورة، أو في معظم الأحيان، ما يأتي، بشكل طبيعي، بعد شيءٍ آخر، والتي لا يأتي بعدها أي شيءٍ آخر. الوسط، هو ما يأتي بعد شيءٍ آخر، ويأتي بعده شيء آخر. وهكذا، يجب على الحبكة المبنية بشكلٍ جيد ألّا تبدأ أو تنتهي، بشكل اعتباطي، وإنما يجب عليها أن تخضع للصيغ التي تحدَّثنا عنها». ورد في: Daniel Frey, *L'Interprétation et la lecture chez Ricœur et Gadamer*, Études d'histoire et de philosophie religieuse (Paris: Presses universitaires de France, 2008), p. 211.

(37) Ricœur, *Temps et récit, I*, p. 81. (ريكور، الزمان والسرد، الجزء الأول، ص 75).

(38) Ricœur, *Temps et récit, I*. (ريكور، الزمان والسرد، الجزء الأول).

الأخير، أن تكون مترابطة بروابط سببية. والنهاية «المثالية» للفعل المأساوي - عند أرسطو - هي الشقاء، من خلال انقلاب الحظ الطيب إلى حظ عاثر. ويمثّل هذا الانقلاب الظاهرةَ أو النقطة المركزية في الفعل المأساوي، ويشكّل قلب الجدل وذروة الصراع بين التوافق والتنافر. هذا الوضع تحديدًا هو الذي يجعل المأساة الوسط الذي تتمثّل فيه «الشفقة والذعر أو الفزع». وفي هذا الإطار، وجد ريكور إحدى القرائن على حضور التنافر في الحبكة المأساوية. فالحوادث المروعة والمثيرة للشفقة مصدرٌ للتنافر بقدر ما هي مصدر تهديد كبير لتماسك الحبكة أو اتساقها. ولهذا يمكن النظر إلى المأساة بوصفها أنموذجًا إرشاديًا للتوافق المتنافر. وعلى هذا الأساس، شدَّد ريكور على محايثة جدل التوافق المتنافر للحبكة، مأساويةً أكانت أم غير مأساوية؛ إذ «يقبل مفهوم الحبكة امتدادًا أكثر اتّساعًا: فبتضمين العوارض المثيرة للشفقة والخوف، والانقلابات المسرحية، والتعرُّفات والآثار العنيفة، في داخل الحبكة المعقَّدة، يساوي أرسطو الحبكة بالتصوير الذي وسمناه بكونه توافقًا - متنافرًا، وتشكِّل هذه السمة، في التحليل الأخير، الوظيفة التوسُّطية للحبكة»[39].

تتضمَّن الحبكة المتوافقة أحداثًا وأفعالًا مخالفةً لكلِّ توقُّع أو انتظار. وعلى الرغم من كون هذه الحوادث والأفعال منظَّمةً ومحبوكةً جيدًا، في البناء السردي، بل وبسبب ذلك أيضًا، فإنها تفاجئ القرَّاء وتثير دهشتهم. ويعزِّز أثرُ الدهشةِ التنافرَ الضمني الكامن في التوافق. فالحوادث المثيرة للشفقة والخوف تكون أكثر تأثيرًا كلَّما كانت مترابطةً مع الحوادث الأخرى من جهة أولى، وأقلَّ قابلية للتوقُّع من جهةٍ ثانية[40]. وإذا كان الجدل بين التوافق والتنافر يَظهر، بشكل كامل، في المأساة، فهذا لا يعني أن حضور ذلك الجدل مقتصر على الحبكة المأساوية. ولهذا، سعى ريكور إلى التدليل على أن كلَّ حبكة، مأساوية أو غير مأساوية، تتضمَّن بالضرورة هذا الجدل. والغرض من هذا السعي هو توسيع أنموذج الحبكة، ليتجاوز النظرية الأرسطية - المتمحورة خصوصًا حول أنموذج المأساة - ويبلغ مستوى نظرية عامة للسرد تشمل السرد الخيالي أو القصصي والسرد التأريخي، في الوقت نفسه. ويلخِّص ريكور الوساطة الثانية التي يقوم بها الحبك، على الشكل التالي: «يتألف الحبك من لعبة

---

(39) Ricœur, *Temps et récit, I*, p. 80. (ريكور، الزمان والسرد، الجزء الأول، ص 115).

(40) انظر: Frey, p. 212.

بين الأثر التكاملي - الخاص بعملية الضمّ التي تقوم بها القصة، بوصفها كلًّا واحدًا وكاملًا - والأثر المضاد للتكامل - الذي تسبّبه الحوادث الطارئة وتقلّبات الحظ المتنوعة: وهذا الجدل للتوافق المتنافر هو ما نفهمه عندما نفهم حبكةً ما»[41].

يرتبط الشكل الثاني من الوظيفة التوسّطية التي يقوم بها الحبك، أو المحاكاة 2، بالتمييز - المشار إليه سابقًا في تحليل المحاكاة 1 - بين النسق التبادلي، الذي يهيمن على الشبكة المفهومية المرتبطة بالفهم العملي للفعل، والنسق التتابعي الذي يخلقه الحبك، في أثناء تأليف القصة. و«يشكّل هذا المرور من التبادلي إلى التتابعي انتقالًا أيضًا من المحاكاة 1 إلى المحاكاة 2. إنه عمل فاعلية التصوير»[42].

إضافة إلى الجدل بين القصة ككل وأجزائها والجدل بين التوافق والتنافر، ثمة سمتان متكاملتان للحبك أو للفهم السردي: أولاهما التخطيطية (La Schématisation)، وثانيتهما التقليدية أو التراثية (La Traditionalité). وقام ريكور بصوغ مفهوم «التخطيطية»، باللجوء إلى الفلسفة الكانطية. ويمكن مقارنة أو مماثلة فعل «الضمُّ معًا (Prendre ensemble)» - الذي يقوم به الفعل التصويري - بالوظيفة التركيبية للمخيلة المنتجة في الفلسفة الكانطية، التي ينبغي فهمها بوصفها ملكة متعالية، لا ملكة نفسية. وكما تولّد المخيلة المنتجة معقوليةً مختلطة، نتيجة التعاضد بين الفاهمة (L'Entendement) والحدس، يولّد الحبك تركيبيًا معقولًا لموضوع القصّة «والتمثيل الحدسي للظروف، والشخصيات، والمشاهد، وتغيرات الحظ التي تفضي إلى حلِّ عقدة القصة»[43]. وعلى هذا الأساس، تحدّث ريكور عن «تخطيطية الوظيفة السردية» التي تزودنا بالقواعد التي تحكم التصوير السردي. ويمكن هذه التخطيطية - مثل كلِّ تخطيطية - أن تكون موضوعًا لتحليل يستهدف استخلاص نماذجها الإرشادية[44] أو أنماطها

---

(41) Ricœur, «Entre herméneutique,» p. 442.

(42) Ricœur, *Temps et récit, I*, p. 128. (ريكور، الزمان والسرد، الجزء الأول، ص 115-116).

(43) المصدر نفسه، ص 132، ص 119 بالطبعة العربية.

(44) لتوضيح معنى مصطلح الأنموذج الإرشادي أو البراديغم (Le Paradigme)، في هذا السياق، يكتب ريكور: «يتعلق مصطلح الأنموذج الإرشادي هنا بالفهم السردي لقارئ مقتدر. وهو يرادف إلى حدٍّ كبير قواعد التأليف. وقد اخترت أن استخدمه، بوصفه مصطلحًا عامًّا، لتغطية ثلاثة مستويات: مستوى مبادئ التأليف الأكثر شكلية، ومستوى المبادئ المتعلّقة بجنس العمل الأدبي (المأساة، الملهاة، وما إلى ذلك)، وأخيرًا، مستوى الأنواع الأكثر تخصيصًا (المأساة الإغريقية، الملحمة السلتية «Celtique»... إلخ.). =

الأساسية. وهذا ما سعى نورثروب فراي مثلًا إلى القيام به في كتابه تشريح النقد (Anatomie de la critique)[45].

يعود تأسيس هذه التخطيطية للوظيفة السردية إلى عمل تاريخ أو تراثٍ ما. ومع تأكيد تعددية مصادر هذا التاريخ أو التراث السردي، رأى رِيكور أن هذا التراث هو «النقل الحي لتجديدٍ قابلٍ دائمًا لأن يُعاد تفعيله، بالعودة إلى أكثر

= ونقيضه هو العمل المفرد، منظورًا إليه على أساس قدرته على التجديد والانحراف. مأخوذًا بهذا المعنى، يجب عدم الخلط بين مصطلح «باراديغم» والزوج «تبادلي» (Paradigmatique) و«تركيبي» (Syntagmatique) اللذين يتعلقان بالعقلانية السميوطيقية المتشبِّهة بالفهم السردي». انظر: Paul Ricœur, *Temps et récit, II. La Configuration dans le récit de fiction*, L'Ordre philosophique (Paris: Éd. du Seuil, 1984), p. 18. (بول ريكور، الزمان والسرد، الجزء الثاني: التصوير في السرد القصصي، ترجمة فلاح رحيم، راجعه عن الفرنسية جورج زيناتي (بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، 2006)، ص 278). ونلاحظ اختلاف معنى هذا المصطلح عند ريكور عن معناه عند توماس كون (انظر خصوصًا: توماس س. كون، بنية الثورات العلمية، ترجمة حيدر حاج إسماعيل؛ مراجعة محمد دبس (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2007). وثمّة ترجمة سابقة للكتاب نفسه لشوقي جلال، صادرة في سلسلة عالم المعرفة: توماس كون، بنية الثورات العلمية، ترجمة شوقي جلال، عالم المعرفة؛ 168 (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1992). ويمكن توضيح هذا الاختلاف بالإشارة إلى أن التراث السردي أو التكوين التاريخي للأنموذج الإرشادي السردي موسوم، بشكلٍ عام، بالجدل بين الاستمرارية والقطيعة أو عدم الاستمرارية، في حين أن القطيعة أو عدم الاستمرارية هي، لدى كون، اللحظة المركزية والحاسمة في تشكيل الأنموذج الإرشادي العلمي. وعن المقارنة بين مفهوم الأنموذج الإرشادي عند كلٍّ من ريكور وكون، انظر: Lenore Langsdorf, «Realism and Idealism in Kuhnian Account of Science,» in: *Phenomenology of Natural Science*, Edited by Lee Hardy and Lester Embree, Contributions to Phenomenology; v. 9 (Dordrecht; Boston: Kluwer Academic Publishers, 1992), pp. 173-195.

(45) Northrop Frye: *Anatomy of Criticism: Four Essays* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1957), et *Anatomie de la critique*, Traduit de l'anglais par Guy Durand, Bibliothèque des sciences humaines (Paris: Gallimard, 1969). (نورثرب فراي، تشريح النقد: محاولات أربع، ترجمة محمد عصفور، منشورات الجامعة الأردنية. عمادة البحث العلمي؛ 3/ 91 (عمان: الجامعة الأردنية، 1991)). وفي مقالة مكرَّسة لدراسة هذا الكتاب، حاول ريكور أن يبيّن أن نظام التصوير السردي الذي يقترحه فراي يرتبط بتخطيطية للفهم السردي عابرة التاريخ (Transhistorique)، وليس بالعقلانية اللاتاريخية للسيميوطيقا السردية. انظر: Paul Ricœur: «Northrop Frye's *Anatomy of Criticism*, or the Order of Paradigms,» in: *A Ricœur Reader: Reflection and Imagination*, Edited by Mario J. Valdés, Theory/Culture; 2 (Toronto: University of Toronto Press, 1991), pp. 242-255.

نُشرت هذه المقالة في: *Centre and Labyrinth: Essays in Honour of Northrop Frye*, Edited by Eleanor Cook [et al.] (Toronto; Buffalo: Published in Association with Victoria University by University of Toronto Press, 1983), pp. 1-13), et Ricœur, *Temps et récit, II*, p. 32. (ريكور، الزمان والسرد، الجزء الثاني، ص 40).

اللحظات الإبداعية للعمل الشعري»[46]. ويتكون التراث السردي عن طريق الجدل بين قطبي التجديد والترسُّب. وميّز ريكور ثلاثة مستويات من ترسُّب نماذج الحبك الإرشادية: يتعلّق المستوى الأول بشكل (Forme) الحبك أو صورته، وجرت مماهاة هذا الشكل مع جدل التوافق المتنافر. ويرتبط المستوى الثاني بجنس (Genre) الحبك، وتمثّل هذا الجنس عند أرسطو، على سبيل المثال، في المأساة. أمّا المستوى الثالث، فيكمن في النمط أو العمل الفردي (Type) الذي تمثّله أعمال، مثل الأخوة كارامازوف أو الإلياذة. هذه المستويات الثلاثة لنماذج الحبك هي حصيلة عمل المخيلة المنتجة. وما يترسَّب كان، في وقت مضى، تجديدًا وابتكارًا غير مسبوق، لدرجة أو لأخرى. بكلمات أخرى، جرى خلق هذه النماذج أو إبداعها في تاريخ ما قبل أن تترسَّب وتصبح جنسًا أو نوعًا أو نمطًا تقليديًا. وانطلاقًا من هذا الجدل بين التجديد والترسُّب، تؤسَّس نماذج الحبك بوصفها تراثًا أو تقليدًا.

من دون قطع العلاقات بشكل تام مع نماذج الحبك، ثمة إمكانٌ دائمٌ لظهور إبداعات وابتكارات جديدة في هذا الإطار. والعلاقة بين المخيلة المنتجة والنماذج السردية تنبسط بين قطبي التطبيق الخانع والانحراف المحسوب، مرورًا بدرجات «التشويه المضبوط» كلها[47]. ويحدث الابتكار أو التجديد في مستويات الترسُّب كلها: الشكل والجنس والنوع أو النمط الفردي؛ فعلى مستوى النمط أو العمل الفردي، يمكن القول إن كل عمل هو، من حيث المبدأ، إنتاج مبتكر ومتميز. فالتجديد أو الابتكار، على هذا المستوى، محايث للعمل الأدبي، بوصفه كذلك. والتجديد، على مستوى الجنس أو النوع الأدبي، أقلّ تكرارًا وتواترًا، لكنه ممكن ومتاح دائمًا. ويظهر الابتكار، في هذا المستوى، من خلال خلق أو إبداع أنواع أو أجناس أدبية جديدة. فالرواية، على سبيل المثال، جنس أدبي جديد مقارنة بالمأساة. أمّا مستوى المبدأ الشكلي المتمثل في جدل التوافق والتنافر، ففيه تبلغ الهُوة بين النماذج المترسّبة والأعمال الفعلية ذروتها. وتظهر هذه الهُوة، على سبيل المثال، في رفض قسم من الرواية المعاصرة لشكل التوافق المتنافر المؤسِّس للحبكة، بما يسمح بالحديث عن «اتّجاه مضاد للرواية

---

(46) Ricœur, *Temps et récit, I*, p. 133. (ريكور، الزمان والسرد، الجزء الأول، ص 119).

(47) المصدر نفسه، ص 135، وص 121 بالطبعة العربية.

(Anti-Roman)، بقدر ما يتغلب فيها رفض النماذج الإرشادية على مجرَّد الميل إلى التنويع في تطبيقها»[48].

سنكثِّف، في ما يأتي، توضيح الخصائص أو السمات الأربع للحبكة التي يتوجه إليها الفهم السردي. فالسمة الأولى تؤكد الرابطة العضوية بين القصة ككل وأجزائها. وتبيّن السمة الثانية المبدأ الشكلي المتعلِّق بالجدل بين التوافق والتنافر، والذي يأخذ شكل التوافق - المتنافر. انطلاقًا من هاتين السمتين، عُرِّف الحبك أو الفعل التصويري بأنه فاعلية تقوم على الجمع بين عناصر متنافرة، واستخلاص تركيب متوافق ومتَّسق منها. أمَّا السمَّة الثالثة للحبك، فتتعلَّق بتناصِّية الفهم السردي وتاريخيته، إذ «تندرج كل حبكة في تراثٍ لفن الرواية؛ وفي داخله، يتزاحم التقيد والتجديد»[49]. وعمل ريكور - في الزمان والسرد وفي نصوص أخرى - على الوصول إلى أقصى قدْر ممكن من الشكلية في وصفه للفهم السردي، ليُميِّز من المعقولية التفسيرية التي تسعى المقاربة البنيوية لعلم السرد إلى تأسيسها. وللتمييز بين الفهم السردي وعقلانية علم السرد، يكتب ريكور: «أتحدث، بطيب خاطر، عن معقولية السرد، لأعبِّر عن الفهم الذي لدينا عن الحبكات السردية، في صيغة أولية في الحياة اليومية، وفي صيغة أكثر إعدادًا ودقة، على صعيد الأدب. وفي المقابل، أحتفظ بمصطلح العقلانية لنوعين من العمليات التي تشكِّل كلٌّ منها، بطريقتها الخاصة، خطابات من الدرجة الثانية، بالنسبة إلى حبك السرد اليومي أو الأدبي: أي، من جهة أولى، اللغة الواصفة (La Métalangage) لعلم السرد، ومن جهة أخرى، البناءات ذات الحمولة التفسيرية لعملية الكتابة التأريخية»[50].

جرى التمييز بين الفهم السردي وعقلانية علم السرد من خلال التشديد على السمة العملية للفهم السردي، وعلى السمة المنطقية والنظرية والمنهجية لعقلانية علم السرد. ويكتب ريكور في هذا الخصوص: «يبدو لي أن هذا الفهم السردي من الدرجة الأولى هو أقرب إلى الفهم العملي الذي يستخدمه الخطاب

(48) Ricœur, *Temps et récit, I.* (ريكور، الزمان والسرد، الجزء الأول).

(49) Ricœur, «Entre herméneutique,» p. 442.

(50) Paul Ricœur, «Mimèsis, référence et refiguration dans Temps et récit,» *Études phénoménologiques*, vol. 6, no. 11 (1990), p. 32.

الأخلاقي والسياسي، منه إلى العقلانية النظرية المطبَّقة بواسطة العلوم الفيزيائية أو الاجتماعية، وفقًا لمستواها المنظِّم»[51].

ب- الحبك: تحولاته ومحاولات توسيعه

تتمثَّل أطروحة ريكور - بخصوص العلاقة بين الفهم السردي وعقلانية علم السرد - في القول بأولية الفهم السردي وتمتُّعه بحق الصدارة - على الصعيد الإبيستمولوجي - مقارَنة بعقلانية علم السرد. وللبرهنة على هذه الأطروحة، عمل ريكور على إظهار قدرة الحبكة الأرسطية على أن تتحول وتتجدَّد، من دون أن تخسر هويتها؛ فهذه الهُوية - كما يؤكِّد ريكور - عابرة التاريخ (Transhistorique)، من دون أن يعني ذلك أنها غير تاريخية أو أنها لا تتأثر بمرور الزمن (Intemporelle). وما يجب أن يُختبَر في هذا الصدد هو، إذًا، قدرة المبدأ الشكلي للحبك على التوسُّع في ما وراء تمثيله أو أنموذجه الإرشادي الأول في فن الشعر عند أرسطو. ويقوم المبدأ الشكلي للحبك على التأليف بين عناصر متنافرة، من خلال جدل التوافق المتنافر. وفي العصر الإغريقي - الذي ظهرت فيه النظرية الأرسطية - «لم يُعترف إلّا بالمأساة والملهاة والملحمة على أنها 'أجناس' جديرة بإثارة التأمُّل الفلسفي»[52]. لكن العصور التالية شهدت ظهور أنواع وأجناس وأنماط جديدة، من مثل دونكيشوت وهاملت والرواية الحديثة والمعاصرة؛ فهل ما زال من الملائم والواقعي استخدام مفهوم «الحبك» في الحديث عن الأعمال الأدبية، على الرغم من التطورات والتغيرات الهائلة التي حدثت في هذا المضمار؟

إن الخصام والنزاع مع المبدأ الشكلي للتوافق المتنافر هما اللذان وضعا موضع شكٍّ وارتياب مدى ملاءمة مفهوم الحبك، عند الحديث عن الرواية الحديثة والمعاصرة. ويرى ريكور أن رفْض مفهوم الحبك، في ميدان الرواية الحديثة والمعاصرة، ناتج من تبنِّي مفهوم بالغ الضيق للحبكة؛ إذ نُظر إليها على أنها «شكل سهل القراءة، ومغلق على نفسه، ومزود، بشكل منهجي، ومن جهتين،

---

(51) Paul Ricœur, «Figuration et configuration. À propos du Maupassant de A.J. Greimas,» dans: *Lectures 2*, p. 422.

نشرت هذه المقالة في الأصل في: *Exigences et perspectives de la sémiotique: Recueil d'hommages pour Algirdas Julien Greimas*, textes présentés par Herman Parret et Hans-George Ruprecht, 2 vols. ([Amsterdam]: J. Benjamins, cop. 1985).

(52) Ricœur, *Temps et récit, II*, p. 17. (ريكور، الزمان والسرد، الجزء الثاني، ص 27).

بنقطة ذروة تستند إلى علاقة سببية، بين العقدة وحلِّها»[53]. وهكذا، لم يكن المبدأ الشكلي للحبك، بوصفه «دينامية دمجية تستخلص قصة واحدة وكاملة من أحداث متنوعة»[54]، معروفًا أو معترَفًا به. وظهر الجهل بهذا المبدأ، أو تجاهله، بشكل جزئي وخاص، في الوقت نفسه، بخصوص تبعية الشخصيات للحبكة، في فن الشعر عند أرسطو. «ومع الرواية الحديثة، نرى أن فكرة الشخصية تحرَّرت من فكرة الحبكة، ثم نافستها، بل حجبتها تمامًا»[55]. أفضى ذلك إلى حدوث ما يمكن تسميته ثورة في الرواية الحديثة. وتظهر هذه الثورة في **ثلاثة توسُّعات داخل جنس الرواية**. وبدا أن هذه التوسُّعات تتمُّ على حساب الحبكة، وفي اتجاه مضاد لها.

يرتبط **التوسُّع الأول للشخصية، وبالتالي للرواية، بـ «المجال الاجتماعي»** الذي تمثِّله الرواية. فمع هذا التوسُّع، انتقل اهتمام الرواية من أفعال العظماء والشخصيات الأسطورية أو الاستثنائية أو المشهورة إلى أفعال الناس العوام أو العاديين. أمَّا **التوسُّع الثاني للرواية**، فكان مع ظهور **رواية التعلُّم** (Le Roman d'apprentissage)، التي نجد نماذج لها في روايات شيلر وغوته، على سبيل المثال. وتركَّز اهتمام هذا النوع من الرواية على تفكُّر الشخصية المركزية في ذاتها وفي موقعها في العالم، وعلى اضطراب هذه الشخصية، وتطورها، وبحثها عن النضج، وشكوكها، ومحاولة اكتشافها لذاتها... إلخ. ونتج **التوسُّع الثالث** من ظهور **رواية تيار الوعي أو الشعور** (Le Flux de conscience). والمركزي في هذا النوع من الرواية هو «عدم اكتمال الشخصية، وتنوع مستويات الشعور وما تحت الشعور واللاشعور، وزحمة الرغبات غير المصوغة، والخاصِّية الاستهلالية والمتلاشية للصياغات الواقعية»[56].

لكن، هل يمكننا إقامة علاقات وثيقة بين هذه الأنماط الجديدة من الرواية أو الأدب والمبدأ الشكلي للتصوير السردي أو الحبك بوصفه تركيبًا أو توليفًا لعناصر متنافرة؟ هل نستطيع القول، مع هذه التوسَّعات، إن الحبكة السردية هي محاكاة للفعل الإنساني؟ ألا تضع هذه التوسُّعات موضع شكٍّ إمكان تطبيق

(53) Ricœur, *Temps et récit, II*, p. 20. (ريكور، الزمان والسرد، الجزء الثاني، ص 30).

(54) المصدر نفسه، ص 18، وص 28 بالطبعة العربية.

(55) المصدر نفسه، ص 20، وص 30 بالطبعة العربية.

(56) المصدر نفسه، ص 22، وص 32-31 بالطبعة العربية.

الحبكة الأرسطية على الحقل السردي بأكمله؟ وإذا كانت الإجابة عن السؤال الأخير هي الإيجاب، هل أصبح من الضروري التخلي عن هذا المفهوم والقول إنه ما عاد ملائمًا لدراسة السرد المعاصر؟ أجاب ريكور عن السؤالين الأخيرين بالنفي، ورأى أن هذه التوسُّعات المتتالية لا تتناقض لا مع المبدأ الشكلي للحبك ولا حتى مع تعريف الحبكة الأرسطية على أنها محاكاة للفعل. فمن جهة أولى، لا يعني اهتمام أرسطو الكبير بالفعل - مقارنةً باهتمامه بالشخصية - أنه لم يكن ينظر إلى الشخصية بوصفها مكونًا مهمًّا من مكونات الحبكة[57]. ومن جهة ثانية، يبقى السرد - حتى مع التوسُّعات الثلاثة المشار إليها - تركيبًا أو توليفًا لعناصر متنافرة، أي إنه يُحول الحوادث المتنوعة إلى قصة واحدة وتامة. صحيح أنه، مع هذه التوسُّعات المتتالية، ما عاد اهتمام السرد منصبًّا، بشكل رئيس، على الفعل بالمعنى الضيق للكلمة؛ لكن توسيع الحقل السردي يتضمَّن، بشكل موازٍ، توسيعًا لحقل الفعل الذي يحاكي. ويوضِّح ريكور التوسيع الذي حدث لمفهوم الفعل، من حيث كونه نتيجة للتوسُّعات المتتالية للحقل السردي: «بكلمة «فعل»، ينبغي أن نفهم أكثر من مجرَّد سلوك الأشخاص الذي يُنتج تغييرات مرئية في الوضع، وتقلُّبات الحظ، وما يمكننا تسميته القدر الخارجي للأشخاص. فضلًا عن ذلك، فإن الفعل هو، بمعنىً واسع، التحول الأخلاقي لشخصية معينة، ونموها، وتربيتها، وتدرُّبها على تعقيد الحياة الأخلاقية الفعلية. وأخيرًا، ينضوي في مفهوم الفعل، بمعنى أكثر دقة أيضًا، تغيرات داخلية بحتة تؤثِّر في الجريان الزمني نفسه للأحاسيس والعواطف، وربما على المستوى الذي يمكن الاستبطان أن يصل إليه، وهو المستوى الأقل دراسة والأقل وعيًا»[58].

لا يتناقض الحبك، بوصفه محاكاة للفعل - بالمعنى الواسع الذي أوضحه ريكور - مع التوسُّعات المتتالية للشخصية التي حصلت في الرواية الحديثة، وبواسطتها. وانطلاقًا من المعنى الواسع للفعل، تمتد عملية الحبك أو محاكاة الفعل إلى ما وراء «رواية الفعل» - بالمعنى الضيق للكلمة - لتشمل «رواية الشخصية» و«رواية الفكر». وعلى هذا الأساس، أكَّد أن التوسُّعات المتتالية

---

(57) انظر: Ricœur, *Temps et récit, I*, pp. 76-78. (ريكور، الزمان والسرد، الجزء الأول، ص 71-73).

(58) Ricœur, *Temps et récit, II*, p. 23. (ريكور، الزمان والسرد، الجزء الثاني، ص 32).

للشخصية، في تاريخ الرواية، لا تُفضي بالضرورة إلى التخلي عن الحبكة ومبدئها الشكلي والفهم السردي. وليس مستغربًا حدوث هذه التوسُّعات السابقة، أو حدوث توسُّعات لاحقة، في ميدان الرواية؛ لأن الرواية هي «نوع متغير الأشكال (Protéiforme) بامتياز»[59].

في ما يتعلّق بإشكالية العلاقة بين الأدب والواقع، ثمة اتجاهان مختلفان، بل ومتناقضان، في الرواية الحديثة: «الرواية الواقعية» و«الرواية المضادّة للواقعية». ويضع هذان الاتجاهان، كلٌّ منهما بطريقته الخاصة، الحبكة، بوصفها محاكاة خلّاقة للفعل، موضع شك، بل موضع اتهام أيضًا. فالرواية الواقعية «منشغلة ببلوغ الصدق - بمعنى أن تكون وفية للواقع - وبمساواة الفن بالحياة»[60]؛ ولهذا حولت الحبكة الأرسطية من كونها محاكاة خلّاقة للواقع إلى تقليد يحاول أن يكون نسخة عن هذا الواقع. وفي المقابل، يُشدِّد الاتجاه المؤيد للرواية المضادة للواقع على سمة الخيال في التأليف الأدبي، ويرى أنصار هذا الاتجاه أن هدف التأليف الأدبي لا يكمن في إنتاج الصدق أو الحقيقة، بمعنى التطابق مع الواقع، وإنما في جعل القرّاء يؤمنون بقدرة الأدب على إنتاج هذا التطابق أو ما يشابهه. «ويبدو الفن القصصي عندئذ مثل فن للوهم. وانطلاقًا من ذلك، سيقوض الوعي بالخدعة، من الداخل، الحافز الواقعي، إلى أن ينقلب ضده ويدمره»[61].

لكن، هل ما زال في الإمكان الحديث عن انتماء الجنس الروائي والحبكة الأرسطية - حتى في تعريفها الأكثر شكلية - إلى «العائلة» نفسها؟ ألا تشكّل الرواية الحديثة صيغةً تنفيذية للاتجاه المضاد للأنموذج الإرشادي الذي حاول ريكور بناءه وتوسيعه انطلاقًا من الحبكة الأرسطية؟ ألا يعني ذلك أن التحولات والتوسُّعات التي حدثت للحبكة قد أفضت، أو يمكن على الأقل أن تُفضي، إلى وضع حدود لمدى قدرة هذا المفهوم على أن يكون أداةً وصفية للنصوص الأدبية الحديثة؟ لم ينفِ ريكور هذا الإمكان، بل تحدث - في **الزمان والسرد** وفي نصوص أخرى - عن إمكان نهاية السرد وموت الوظيفة السردية أو فن الحكاية والرواية. واعتبر أن

---

(59) انظر: Ricœur, «Une Reprise,» p. 478.

(60) Ricœur, *Temps et récit, II*, p. 24. (ريكور، الزمان والسرد، الجزء الثاني، ص 33).

(61) المصدر نفسه، ص 29، وص 37 بالطبعة العربية.

رفض قسم من الرواية المعاصرة لمعيار الاكتمال أو النهاية وهجرانه له هو بمنزلة علامة أو قرينة على الإمكان القوي لنهاية تقليد أو تراث الحبك؛ فمن دون وجود نهاية «جيدة»، لا تكون القصة المروية كاملة، وهذا يعني أنها لن تكون متوافقة مع إحدى أهمِّ الصفات التي يجب أن تتوافر في كلِّ حبكة. ويكتب ريكور، في هذا الصدد: «يفضي طمس كل معيار للنهاية الجيدة، بل ورفض الإتمام - الذي يظهر في التعبير العلني عن القطيعة - إلى هزيمة فكرة القصة الواحدة والكاملة، وهو ما يجري من خلاله، في التحليل الأخير، التعرُّف إلى السرد، كما عبَّرت فكرة تركيب عناصر متنافرة»[62]. ولا بد من الإشارة في هذا الإطار إلى أن التشديد على ضرورة إتمام القصة أو اختتامها، حيث تكون تامة وكاملة، لا يتناقض أبدًا مع انفتاح أي قصة على احتمالات شتَّى. ولهذا أشار ريكور إلى ضرورة التمييز بين اكتمال القصة أو إغلاقها - المتعلِّق بتأليفها أو إبداعها، والذي يمثِّل المحاكاة 2 - وانفتاحها أو فتحها آفاقًا واحتمالات متعدِّدة، وهو ما يرتبط بتلقِّي القرَّاء، أي بالمحاكاة 3[63].

على الرغم من إقرار ريكور بإحتمال موت فن القص، ظلَّ يراهن على قدرة الحبك على أن يتغير ويتحول من دون أن يفضي ذلك إلى فنائه. لكن، ما السبب الذي يمكن من خلاله تسويغ الاقتناع بقدرة السرد على أن يستمر، على الرغم من التحولات والتغيرات التي حدثت في الأدب الحديث والمعاصر، والتي يُرجَّح أن تتصاعد مستقبلًا؟ أبرز ريكور سببين، منطلقًا من جانب تلقِّي النص السردي (المحاكاة 3)، لا من جانب تأليفه (المحاكاة 2)؛ فمن جهة أولى، ترتبط انتظارات المتلقِّين وتوقُّعاتهم أو أفقها، بالتوافق لا بالتنافر، فما زال هذا الأفق قائمًا على طلب التوافق. ولا يمكن للقراء أن يتقبَّلوا التنافر، لو لم يكن متضمَّنًا في توافق أوسع. ومن جهة ثانية، ثمة استمرار في البحث عمَّن يقوم بالفعل أو عن الذات الفاعلة. ويشرح ريكور هذين السببين، فيكتب: «لا يبدو لي فقط أن هذه الانتظارات تخضع لقوانين بنائية تقاوم تأكّل النماذج، لكنها تثير طلبًا للسرد، لا يبدو أن في الإمكان استنفاده. لماذا؟ لأنه، انطلاقًا من جانب التلقِّي، لا يُقدِّم السرد الأدبي نفسه بوصفه محاكاة للفعل فقط - كما قال أرسطو - وإنما بوصفه محاكاة للسرد، بمعنى أن السرد ينتمي مسبقًا إلى علاقات التفاعل، وبهذه الصفة، فهو ينتمي مسبقًا إلى أكثر

---

(62) Ricœur, «Une Reprise,» p. 479.

(63) Ricœur, *Temps et récit, II*, p. 41. (ريكور، الزمان والسرد، الجزء الثاني، ص 48).

بنى الفعل الإنساني رسوخًا. فرواية قصة - كما تُذكِّر هانا أرندت - هي البحث عن قول «فاعل» الفعل. فلا ريب في أننا سنبحث دائمًا عن ماهية الفعل وسببه وكيفيته، ولكنَّنا سنبحث دائمًا أيضًا عن فاعله. [...] وفي هذا الصدد، ليس حبك الشخصية أقلَّ أهمية من حبك الفعل»[64].

السبب الأساس الذي سمح لريكور بتأكيد أن التحولات والتغيرات، التي حصلت وتحصل للوظيفة السردية، لم تفضِ إلى موتها أو زوالها، مرتبط بالمحاكاة 3، أي بتلقِّي العمل، أكثر من ارتباطه بالمحاكاة 2، أي بتأليف العمل أو ابتكاره. وسنعود إلى تناول هذه النقطة عند تحليل المحاكاة 3، لكن يجب الإشارة، في السياق الحالي، إلى أن معنى السرد أو تصويره لا يَكتمِل ولا يُنجَز إلّا مع تلقِّيه. وهذا هو السبب الذي جعل ريكور مضطرًّا - في أثناء دراسته الحبك أو المحاكاة 2، عمومًا، ولتخطيطية الوظيفة السردية وتراثيتها، خصوصًا - إلى الحديث، بشكل مطول نسبيًا، عن المحاكاة 3، أو فعل التلقِّي المرتبط بهذه المحاكاة. وباختصار نقول، إن جميع الخصائص الرئيسة للمحاكاة 2 أو للحبك وللفهم السردي عمومًا، وخاصَّتي التخطيطية والتراثية خصوصًا، بحاجة إلى تفعيلها وإنجازها مع تلقِّي القارئ في المحاكاة 3. وقبل التطرُّق إلى اللحظة أو المرحلة الأخيرة من عملية المحاكاة (المحاكاة 3)، من الضروري، بالنسبة إلى موضوع هذا الكتاب، تبيان الوضعية الإبيستمولوجية للمقاربة البنيوية التي يقوم بها علم السرد أو السيميوطيقا السردية، وعلاقة هذه المقاربة التفسيرية بالفهم السردي. وسيساهم توضيح هذه الوضعية في فهم أكبر للحلِّ الذي قدمه ريكور - في هيرمينوطيقا السرد - للتنافر أو التضاد المزعوم بين التفسير والفهم.

3 - التعاضد بين الفهم السردي والتفسير السيميوطيقي في هيرمينوطيقا ريكور وسيميوطيقا غريماس

إن محاولة إظهار قدرة المبدأ الشكلي للحبك على التوسع والتمدد إلى ما وراء نماذجه الأولى في فن الشعر عند أرسطو، كانت تَنشِد، بالدرجة الأولى، منح الفهم السردي «السعة التي تجعله جديرًا بأن يُعتبر الأصل الذي يطمح

---

(64) Ricœur, «Une Reprise,» p. 480.

علم السرد إلى اصطناعه»[65]. وفي الزمان والسرد، وُضعت المواجهة بين الفهم السردي وعقلانية علم السرد، تحت عنوان «التعميق» (L'Approfondissement)، أي تعميق الفهم السردي. والمقصود بهذا التعميق «البحث عن البنى العميقة التي سيكون التصور السردي الملموس هو تجليها على السطح»[66]. وكحال الدراسة الريكورية لأي فرع معرفي علمي أو غير علمي، عمل التحليل الريكوري للمقاربة التفسيرية للسيميوطيقا السردية على إظهار مكامن مشروعية هذه المقاربة وحدود هذه المشروعية، في الآن نفسه. وهكذا، ترافق تأكيد ريكور مشروعية المقاربة التفسيرية للسيميوطيقا البنيوية للسرد، مع التشديد على ضرورة دمج هذه المقاربة بالمقاربة الهيرمينوطيقية، بشكلٍ جزئي، على الأقل، وبما يفضي إلى تكاملهما.

يتكون القوس الهيرمينوطيقي للتأويل من ثلاث لحظات أو مراحل: **أولاها** الفهم القبلي أو المسبق، **وثانيتها** التفسير، **وثالثتها** الفهم البعدي أو اللاحق. ومن الواضح أن الموقع المتوسِّط للتفسير في هذا القوس يسمح له بالقيام بدور الوسيط بين الفهم المسبَق أو الساذج والفهم اللاحق أو المعمَّق. ويُبنى التفسير، في حالة السرد، على فهم سابق أو متقدِّم لماهية السرد، ويمكن أن يفضي إلى تعميق هذا الفهم وتحسينه. ولتوضيح هذا القوس الهيرمينوطيقي، سنقوم، بدايةً، بإيجاز السمات الأساس للمنهج التفسيري للسيميوطيقا السردية. ثم سنسعى إلى إظهار العلاقة الجدلية، التي حاول ريكور تأسيسها، بين الفهم السردي وتفسير علم السرد، مع التشديد على تبعية الثاني للأول الذي يتعمَّق بفضل الثاني. وسيُعتبر التحليل الريكوري لسيميوطيقا غريماس بمنزلة حالة فريدة وأنموذجية، في الوقت نفسه. فمن ناحية أولى، هي حالة فريدة؛ لأنها - على العكس من بعض النسخ الأخرى من هذه السيميوطيقا (سيميوطيقيا رولان بارت مثلًا وخصوصًا) - تولي، ضمنيًا على الأقل، انتباهًا خاصًا للتَمَفْصُل بين الفهم السردي والتفسير السيميوطيقي. وهذا يوضِّح، جزئيًا على الأقل، سبب تكريس ريكور معظم دراساته عن السيميوطيقا السردية، لسيميوطيقا غريماس تحديدًا[67]. ومن ناحية ثانية، هي حالة أنموذجية؛

---

(65) Ricœur, *Temps et récit, II*, p. 17. (ريكور، الزمان والسرد، الجزء الثاني، ص 27).

(66) المصدر نفسه، ص 59، وص 61 بالطبعة العربية.

(67) من بين النصوص التي كرَّسها ريكور لتحليل أعمال غريماس، يمكننا أن نذكر أهمها:
Paul Ricœur, «Le Récit de fiction,» dans: *La Narrativité*, Phénoménologie et herméneutique (Paris: Centre national de la recherche scientifique [CNRS], 1980), pp. 25-45 et «La Grammaire narrative de =

لأن ريكور يعبِّر، في تحليله لسيميوطيقا غريماس، بوضوحٍ كبيرٍ، عن موقفه من السيميوطيقا السردية، بشكل عام.

من المهم - قبل القيام بتوضيح السمات الأساس للمقاربة السيميوطيقية - التذكير بأن المنشود في هذا التحليل للنص السردي، هو معنى هذا النص، أو تصوره أو بنيته الداخلية. أمَّا مسألة المرجعية أو إعادة التصوير، فليست مطروحة في هذه المرحلة لأنها ترتبط بالمرحلة الثالثة من سيرورة فاعلية المحاكاة، أي بالمحاكاة 3. وإذا كانت مهمة السيميوطيقا السردية تقتصر على إعادة بناء البنية الداخلية والمحايثة للعمل، فإن المهمة التي أسندها ريكور إلى الهيرمينوطيقا مهمة مزدوجة أو ذات شقَّين: من جهة أولى، «إعادة بناء الدِّينامية الداخلية للنص»، ومن جهة ثانية، «استرجاع قدرة العمل على أن ينقذف خارجًا في تمثيل عالمٍ يمكن أن أسكنه»[68]. الشق الأول من هذه المهمة يتعلّق بالمحاكاة 2 أو بالتصويرِ السردي، في حين أن الشق الثاني مرتبط بإعادة التصوير، وهو ما يحدث من خلال التفاعل بين عالم النص وعالم القارئ.

سنعود إلى تناول هذه المسألة - في تحليل المحاكاة 3 - لكن يجب الانتباه، في هذا السياق، إلى أن القسمين الثاني والثالث من الزمان والسرد مكرَّسان بالتحديد لتناول مسألة التصوير في السرد التأريخي (يشغل القسم الثاني نصف مساحة الجزء الأول تقريبًا)، والسرد الخيالي أو القصصي (يشغل القسم

= Greimas,» dans: *Lectures 2*, pp. 389-421.

نُشرت هذه المقالة في الأصل في: *Les Documents de recherche du groupe de recherches sémiolinguistiques* (L'Institut de la langue française, EHESS-CNRS), no. 15 (1980).

أُعيد نشر هذه المقالة باختصار في: Ricœur, *Temps et récit, II*, pp. 88-114; «Figuration,» pp. 422-432; «Entre herméneutique,» pp. 433-450.

يمكننا ذكر حوارين آخرين بين ريكور وغريماس: Paul Ricœur, «On Narrativity: Debate with A. J. Greimas,» Trad. Frank Collins et Paul Perron, in: Ricœur, *A Ricœur Reader*, pp. 287-299.

نُشرت هذه المناقشة في الأصل في: *New Literary History: A Journal of Theory and Interpretation*, vol. 20 (1980), pp. 551-562, et «Transcription du débat du 23 Mai 1989 entre A. J. Greimas et P. Ricœur,» dans: Anne Hénault, *Le Pouvoir comme passion*, Avec le débat sur la sémiotique des passions, Formes sémiotiques (Paris: Presses universitaires de France, 1994), pp. 195-215.

(68) Paul Ricœur: «De l'interprétation,» dans: *Du texte à l'action: Essais d'herméneutique, II*, Esprit (Paris: Éd. du Seuil, 1986), p. 32. (بول ريكور، من النص إلى الفعل: أبحاث التأويل، ترجمة محمد برادة وحسان بورقية (القاهرة: عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، 2001)، ص 25).

الثالث كامل المجلد الثاني). ولم يقم ريكور بدراسة مفصَّلة ومنفصلة لمسألة إعادة التصوير إلّا في القسم الرابع من الزمان والسرد (أي في القسم الثالث من هذا الكتاب). فلماذا تمَّ الفصل النسبي بين دراسة التصوير أو المعنى السردي ودراسة إعادة التصوير أو المرجعية؟ يمكن تبرير هذا الفصل، جزئيًا، من خلال مسألة الجدل بين التفسير والفهم؛ ففي تحليل للمحاكاة 2، لم يتناول ريكور إلّا مسألة المعنى المحايث للنص، كي يفسح المجال أمام الالتقاء والتوافق النسبي مع السيميوطيقا. وأصبح الالتقاء بين الهيرمينوطيقا والسيميوطيقا، أو بين الفهم والتفسير، ممكنًا ومرجَّحًا[69]، بقدر ما تكون المسألة المطروحة متعلِّقة بالمعنى المحايث للنص، وليس بمرجعيته أو بما يحيل إليه في الخارج. وأوضح ريكور لاحقًا - في سيرته الذاتية الفكرية - السبب الذي دعاه - في الزمان والسرد - إلى الفصل بين مسألتي التصوير (المحاكاة 2) وإعادة التصوير (المحاكاة 3)، وكتب، في هذا الصدد: «لقد بذلت قصارى جهدي من أجل أن أُبقي مشكلات 'التصوير' منفصلة عن مشكلات 'إعادة التصوير'، أطول فترة ممكنة؛ من أجل أن أُظهِر، تحديدًا، التوازي بين السرد التأريخي والسرد الخيالي، عندما يواجه كلٌّ منهما، على الصعيد الإبيستمولوجي، الجدل بين التفسير والفهم»[70].

---

(69) يتحدَّث لويس بانييه عن لقاءٍ غير محتمل بين هيرمينوطيقا ريكور وسيميوطيقا غريماس، ويبرِّر ذلك بانشغال هذه الهيرمينوطيقا بفهم الذات، في حين أن هذه المسألة غير مطروحةٍ في السيميوطيقا البنيوية. انظر: Louis Panier, «Ricœur et la sémiotique. Une Rencontre «improbable»?,» *Semiotica*, vol. 168 (2008), pp. 305-324, disponible sur: <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00353643/document>.

للردِّ على بانييه، يجب التذكير بأن مسألة فهم الذات ليست مطروحة في التحليل الريكوري للمحاكاة 2. وتهتمُّ المواجهة أو اللقاء بين الهيرمينوطيقا الريكورية والسيميوطيقا السردية، بشكل أساس، بمسألة المعنى المحايث للنص، المتعلِّق بالمحاكاة 2، ولا تتناول مسألة فهم الذات المرتبطة بالمحاكاة 3. فضلًا عن ذلك، عندما أعطى ريكور التفسير البنيوي وظيفة توسُّطية بين فهم ساذجٍ أو سطحي وفهم عميقٍ أو مبني، فإن موضوع الفهم هنا هو المعنى المحايث للنص وليس مرجعية هذا النص أو إحالته وما يرتبط بها من فهم للذات. وباختصار نقول: إن اللقاء والاتفاق بين هيرمينوطيقا ريكور وسيميوطيقا غريماس ممكن ومرجَّح، على صعيد فهم معنى النص. وعلى هذا الصعيد بالذات، حاول ريكور ملاقاة السيميوطيقا السردية.

(70) Paul Ricœur, *Réflexion faite: Autobiographie intellectuelle*, Philosophie (Paris: Éd. Esprit, 1995), p. 71.

(بول ريكور، بعد طول تأمل، ترجمة فؤاد مليت؛ مراجعة وتقديم عمر مهيبل (الجزائر؛ المغرب؛ بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون؛ منشورات الاختلاف؛ المركز الثقافي العربي، 2006)، ص 99).

أ- الخصائص الرئيسة للتفسير في السيميوطيقا السردية

إن البحث السيميوطيقي عن بنىً عميقة للتأليف السردي يُسوغ نفسه بالإشارة إلى التقلُّب والتغير اللذين يتّسم بهما تاريخ الوظيفة السردية وتراثها. ويَظهَر السرد في أشكال وأنواع وأعمال مختلفة، بقدر اختلاف المأساة الإغريقية عن الرواية المعاصرة مثلًا. كما أن الجنس الروائي - الذي وصفه ريكور بأنه «متغير الأشكال بامتياز» - يتغير بشكل كبير، إلى درجة أنه، بوصفه جنسًا سرديًا، قد يزول بسبب ذلك. ومع أن من الممكن تحليل الوظيفة السردية وتراثيتها - كما فعل نورثروب فراي مثلًا - من أجل استخلاص تصنيف منظّم لأنماطها الأساس وتخطيطيتها ونسق القواعد السائدة فيها، فإن هذا التحليل الذي ينشد الوصول إلى النظام الذي ينبني من خلاله السرد عبر تاريخه الطويل، «يقف في منتصف الطريق بين عرضية تاريخ للـ 'أجناس' و'الأنماط' و'الأعمال' الفريدة العائدة للوظيفة السردية، ومنطقٍ احتمالي للممكنات السردية التي تفلت من كلِّ تاريخ»[71].

يمكن مثل هذا التحليل أن يُظهِر - كما فعل تحليل كلٍّ من فراي وريكور - من جهة أولى، أن «التخطيطية الضابطةَ للفهم السردي تتكشَّف في تاريخ يحافظ على نمط بعينه»[72]، ويُظهِر، من جهة ثانية، أن على الرغم من هذه الاستمرارية المميزة، بالمجمل، لتاريخ الفَهم السردي، فإن هذا التاريخ يتضمن بعض الانقطاعات والتغيرات المفاجئة للنماذج السائدة. وانطلاقًا من ذلك، كان الحرص على تأكيد أن النظام الذي يمكن استخلاصه من مثل هذا التحليل للوظيفة السردية، «ليس تاريخيًّا ولا غير تاريخي، وإنما هو عبر تاريخي، بمعنى أنه لا يَعبُر التاريخ بأسلوب الإضافة فحسب، وإنما بأسلوبِ تراكمي أيضًا»[73]. ووضع ريكور جميع تحليلاته للخطاب وللتجديد الدلالي فيِ اللغة، ضمن هذا المجال العابر للتاريخ[74]. وفي حين أن المجال التاريخي يشير إلى التغير وينفي الثبات والاستمرارية، فإن المجال

---

(71) Ricœur, *Temps et récit, II*, p. 31. (ريكور، الزمان والسرد، الجزء الثاني، ص 39).

(72) المصدر نفسه، ص 40، وص 47 بالطبعة العربية.

(73) المصدر نفسه، ص 31، وص 39 بالطبعة العربية.

(74) انظر: Paul Ricœur, «Réponses,» dans: *«Temps et récit» de Paul Ricœur en débat*, [Sous la dir. de] Christian Bouchindhomme et Rainer Rochlitz; contributions de Jean-Pierre Bobillot [et al.], Procope (Paris: Éd. du Cerf, 1990), pp. 206-207.

اللاتاريخي يُشدِّد على الثبات والاستمرارية، وينفي التغير؛ أمَّا المجال العبر تاريخي للسرد، فيُشدِّد على أن ديمومة الوظيفة السردية وتخطيطيتها يمكن فهمهما من خلال التناصِّية وإعادة التناصِّية. وتتَّسم بنية الوظيفة السردية العابرة للتاريخ بالجدل بين التوافق والتنافر، بوصف هذا الجدل مبدأ الحكم والفهم السردي الملازم له. بكلمات أخرى، تتضمن تاريخانية الفهم السردي جدل التوافق المتنافر الذي نجده حاضرًا في البنية الداخلية للحبكة. فتاريخ الفهم السردي يتضمن لحظات من التنافر المتمثِّل في تغيير الأنموذج السائد، وإبداع أجناس أو أنماط أو أعمال فريدة ومبتكرة غير مسبوقة، لكن هذا التنافر متضمَّن في توافقٍ أعلى وأشمل. «وبذلك يَثبُت أن نمط تاريخانية النموذج القوي للسردية نفسه متوافق/ متنافر»[75]. وهكذا يتأرجح نمط وجود تاريخانية الوظيفة السردية بين التوافق والتنافر، بين الاستمرارية والقطيعة، وبين الثبات والتغير. وفي مواجهة هذا التغير والتنافر، تطمح السيميوطيقا البنيوية إلى «تأسيس ديمومة الوظيفة السردية على قواعد متملِّصة من التاريخ»[76]. وبمغادرة التاريخ والتوجُّه إلى البنية، تقوم المقاربة التفسيرية في السيميوطيقا السردية بما يسمّيه ريكور «ثورة منهجية» تتَّسم بثلاث خصائص أساس.

تكمن الخصيصة الأولى لمنهج السيميوطيقا البنيوية في طابعها الاستنباطي المتأسِّس على بديهيات أو مسلَّمات أولية. ويُفضي تنوع التعبيرات السردية (كتابية وشفهية ومرسومة وحركية) والأصناف السردية (أسطورة، خرافة، فولكلور، ملحمة، رواية... إلخ) إلى الاستحالة العملية لامتلاكها أو التعامل معها، بطريقة استقرائية. ولهذا لجأت السيميوطيقا إلى إجراءات استنباطية تقوم على «بناء نظام افتراضي للوصف يمكن أن يُشتَق منه بعض الأصناف الفرعية الأساس»[77]؛ فالمقاربة الاستنباطية للسيميوطيقا السردية هي إذًا مقاربة عقلانية تنشد أن تبين، بطريقة منطقية وبنائية، القواعد أو القيود اللازمنية التي ترتكز عليها ديمومة الوظيفة السردية.

تَظهر الخصيصة الثانية للسيميوطيقا السردية في سعيها إلى بناء نماذجها على أساس لغوي، إذ تقوم بنقل المبادئ البنيوية للسانيات العلامة كي تطبقها

---

(75) Ricœur, «Une Reprise,» p. 478.

(76) Ricœur, *Temps et récit, II*, p. 59. (ريكور، الزمان والسرد، الجزء الثاني، ص 62).

(77) المصدر نفسه، ص 60، وص 62 بالطبعة العربية.

على وحدات لغوية أعلى مستوى من الجملة، أي على الخطاب، بما في ذلك طبعًا الخطاب السردي. وتعمل اللسانيات البنيوية على استخراج ما هو ثابت ومنظَّم، أي ما هو لازمني أو متزامن، وليس عمَّا هو متزمِّن. وتهدف من وراء ذلك إلى اختزال اللغة أو ردِّها إلى «عدد متناه من الوحدات الاختلافية الأساس، إلى علامات النسق، وإنشاء مجموعة القواعد التركيبية التي تولِّد كلَّ علاقاتها الداخلية»[78]. وإذا كان لنقْل المبادئ البنيوية من ميدان اللسانيات إلى ميدان السرد أشكال وصيغ مختلفة تراوح بين «المماثلة الغامضة والتشاكل الدقيق»، فإن سيميوطيقا رولان بارت تمثِّل - من وجهة نظر ريكور - أنموذجًا إرشاديًّا لهذا التشاكل الدقيق والصارم[79]. ولهذا اختصَّها ريكور بانتقاده الأشد.

تتمثَّل الخصيصة الثالثة للسيميوطيقا السردية في تشديدها على أهمية الطابع العضوي للنسق اللغوي. وأولى ريكور هذه السمة اهتمامًا خاصًّا؛ لأنه اعتبرها الأكثر أهمية. وتقابل هذه السمة للعقلانية السيميوطيقية فاعلية التصوير، على مستوى الفهم السردي. وتؤكِّد السيميوطيقا، من خلال هذه السمة، أولوية الكلِّ في علاقته مع الأجزاء، وتراتبية المستويات الناتجة من هذه الأولوية. ويُعمل على بناء هذه الخاصِّية بالوسائل التراتبية والدمجية للأنموذج المنطقي، مع التشديد على إبراز أن «السرد يُقدِّم الجَمع نفسه الذي تقدِّمه اللغة بين عمليتين أساسين هما: المَفصلة والدمج، الشكل والمعنى»[80].

هذا الجمع بين المَفْصَلَة والدمج، بين الشكل والمعنى، هو الذي وضعه ريكور موضع تساؤل، بشكل رئيس وخاص، في تحليله النقدي للمقاربة السيميوطيقية للسرد. والأسئلة التي طُرحت في هذا الخصوص: إلى أي حدٍّ نجحت السميوطيقا السردية في إعادة بناء خاصية التَمَفْصُل والدمج التي تتَّسم بها الحبكة السردية؟

(78) Ricœur, *Temps et récit, II*, p. 61. (ريكور، الزمان والسرد، الجزء الثاني، ص 63).

(79) يكتب بارت في هذا الصدد: «السرد جملة كبيرة، وهو، مثل كلِّ جملة معلوماتية (constative)، الصيغة الأولى لسرد قصير»، ويكتب أيضًا: «ليس للتشاكل الذي نقترحه قيمة كشفية فحسب، فهو ينطوي على هوية واحدة للُغة والأدب». انظر: Roland Barthes, «Introduction à l'analyse structurale des récits,» *Communications*, vol. 8, no. 1 (1966);

أعيد نشره في: Roland Barthes [et al.], *Poétique du récit*, Points; 78 (Paris: Éd. du Seuil, 1977), p. 12.

(80) Ricœur, *Temps et récit, II*, pp. 62-63. (ريكور، الزمان والسرد، الجزء الثاني، ص 65).

هل تستطيع السيميوطيقا السردية تأسيس هذا الجمع بين التَمَفْصُل والدمج، أو بين الشكل والمعنى، من دون أي إحالة إلى التراث السردي؟ هل يمكن استبدال القيود اللازمنية التي تستخلصها السيميوطيقا البنيوية بتراثية الوظيفة السردية، بمعنى أن تحلَّ تلك القيود محلَّ هذه التراثية؟ وأخيرًا، إلى أي درجة يمكن للسيميوطيقا السردية أن تتَّسق مع هذه الخصائص الثلاث، إذا كان هذا الاتِّساق يقتضي «إزالة التعاقب الزمني عن السرد، وإعادة المنطق إليها»، أي إظهار تبعية التعاقبي إلى التبادلي، والزمني إلى اللازمني[81]؟

ب- الهيرمينوطيقا العامة والجدل الداخلي بين التفسير والفهم في هيرمينوطيقا ريكور وسيميوطيقا غريماس

يعرِّف ريكور الهيرمينوطيقا العامة بأنها «الجدل الداخلي بين الفهم والتفسير»[82]. وتناهض هذه الهيرمينوطيقا موقفين أو اتجاهين متطرفين، في الوقت نفسه: الاتجاه الأول متمثِّل في هيرمينوطيقا ديلتاي التي تقيم تعارضًا بين الفهم - السائد في علوم الروح - والتفسير المهيمن في علوم الطبيعة؛ والاتجاه الثاني يمثِّله المدافعون عن أطروحة «وحدة العلم»، الذين يعتبرون أنه ينبغي أن يكون التفسير وحده المنهج العلمي، بشكل عام. وباختصار، يَعتبِر الاتجاه الأول أنه يجب ترجمة خصوصية العلوم الإنسانية بخصوصية منهجية متمثِّلة في الفهم المتعارض قطبيًّا مع التفسير. وفي المقابل، يحرص الاتجاه الثاني على تأكيد أن علوم الروح ليست جديرة باسم العلم، إذا لم تطبِّق الإجراءات التفسيرية نفسها التي تطبِّقها علوم الطبيعة.

في مواجهة هذين الاتجاهين، سعى ريكور إلى الربط الجدلي بين التفسير والفهم في الهيرمينوطيقا وفي العلوم الإنسانية والاجتماعية، وأكد أن من غير

---

(81) في كتابه «مقدمة للتحليل البنيوي للسرد»، كتب بارت: «يميل التحليل اليوم إلى 'نزع التعاقب الزمني' عن المحتوى السردي، وإلى 'إعادة المنطق' إليه، وإلى إخضاعه إلى ما سمّاه مالارميه، بخصوص اللغة الفرنسية 'الصواعق البدائية للمنطق'». ورد في: Ricœur, «Entre herméneutique,» p. 445. وكذلك في: Ricœur, *Temps et récit, II*, pp. 65-66. (ريكور، الزمان والسرد، الجزء الثاني، ص 287).

(82) Ricœur, «Entre herméneutique,» p. 436 et «Transcription su débat du 23 Mai 1989,» pp.198-200.

الممكن للتفسير وحده أو للفهم وحده إدراك دلالة النص السردي. فتفسير السرد بواسطة عقلانية علم السرد يفترض فهمًا مسبَقًا أو سابقًا لهذا السرد (الفهم السردي). وفي المقابل، يغتني فهم السرد ويتعمَّق بالتفسير الذي يُقدِّمه علم السرد. ويرى ريكور أنه يمكن الهيرمينوطيقا العامة - بوصفها تُجسِّد الترابط الداخلي الوثيق بين التفسير والفهم - أن تتَّخذ شكلين أو صيغتين مختلفتين: **الأولى** تعطي الأولوية للفهم، من دون أن تقصي التفسير من ميدان بحثها، في حين أن الأولوية معطاة، في **الصيغة الثانية**، للتفسير، مع إفساح مجال للفهم لممارسة دور ما. ويمكن النظر إلى الهيرمينوطيقا الريكورية على أنها إحدى الصيغ التي تمثِّل الشكل الأول من هذه الهيرمينوطيقا العامة. ففي الهيرمينوطيقا الريكورية يكون للفهم الكلمة الأولى والأخيرة في القوس الهيرمينوطيقي. وفي المقابل، تمثِّل سيميوطيقا غريماس - من وجهة نظر ريكور - الشكل الثاني من هذه الهيرمينوطيقا العامة؛ لأنها ذات اتجاه تفسيري بالدرجة الأولى. وقبل أن نعرض، بتفصيل نسبي، للصيغة السيميوطيقية من الهيرمينوطيقا العامة، سنقوم بتوضيح حق الصدارة الذي يتمتع به الفهم، في الهيرمينوطيقا الريكورية، مقارنة بالتفسير السيميوطيقي، مع توضيح سبب إصرار ريكور على أن يحتفظ للتفسير السيميوطيقي بمكانة مهمة في المقاربة الهيرمينوطيقية للنص السردي.

ج- أولوية الفهم السردي بالنسبة إلى تفسير علم السرد: الصيغة الفهمية للهيرمينوطيقا العامة

أكد ريكور - كما بيّنا سابقًا[83] - ضرورة التمييز بين لسانيات العلامة (السيميوطيقا) ولسانيات الخطاب (السيمانطيقا). فمع الخطاب فحسب، تُطرح مسألة المرجعية أو الإحالة، بالمعنى الواسع للمصطلح. وهي إحالة ثلاثية الأبعاد: إحالة إلى الواقع خارج اللغة، أي على الموضوع الذي يتناوله الخطاب، وإحالة إلى من يتوجَّه إليه الخطاب أو على متلقِّيه، وإحالة إلى الذات المنتجة للخطاب. وتسعى سيميوطيقا الخطاب إلى تطبيق مبادئ لسانيات العلامة، من دون أن تأخذ في الحسبان هذا الاختلاف الكبير بين العلامات - أي الوحدات اللغوية الواقعة في مستوى أدنى أو أصغر من الجملة - والخطاب، أي الوحدات

(83) انظر: الفصل الرابع من هذا الكتاب، «ثالثًا: السمات المؤسِّسة للخطاب».

اللغوية الأطول من الجملة. وتركَّز النقد الريكوري للسيميوطيقا النصِّية - في ستينيات القرن الماضي - على مسألة المرجعية، بشكل كبير. وسنعود إلى تناول هذه المسألة، عندما نصل إلى تحليل اللحظة أو المرحلة الثالثة من فاعلية المحاكاة (المحاكاة 3).

إضافة إلى مسألتي المرجعية والذات، شدَّد ريكور - في الزمان والسرد وفي نصوص أخرى[84] - على سمة إضافية تميز لسانيات الخطاب، ممثَّلةً بالسيميوطيقا السردية، من لسانيات العلامة. وهذه السمة حاسمة بخصوص الأولوية التي يعطيها ريكور للفهم السردي في علاقته بعقلانية علم السرد. وتتمثَّل هذه السمة في أن موضوعات التحليل اللغوي ليس لها وجود اجتماعي أو مؤسَّساتي سابق على هذا التحليل. ولهذا ليس لدينا فهم مسبق للموضوعات التي تدرسها اللسانيات، والمتمثِّلة في الوحدات اللغوية الأصغر من الجملة: مثل الفونيمات (الوحدات الصوتية) أو المونيمات (أصغر الوحدات اللغوية الدالَّة). فالتحليل السيميوطيقي لهذه الموضوعات «ليس له علاقة بمواضيع مأخوذة مسبقًا في شبكات الإعداد الترميزي»[85]. في المقابل، ينتمي السرد إلى التفاعل الاجتماعي بين المؤلِّفين والقرَّاء، وبين المتحادثين... إلخ، قبل أن يكون موضوعًا لأي تحليل سيميوطيقي، أو أي مقاربة أخرى. انطلاقًا من ذلك، يمتلك السرد الأدبي أو الخَيالي - بوصفه إبداعًا ثقافيًا - معقوليةً ووضوحًا سابقين على أي دراسة لغوية أو سيميوطيقية. وعلى أساس هذه المعقولية المسبقة، تُبنى عقلانية علم السرد؛ فنحن نملك فهمًا أوليًا لما هو السرد، ويسبق هذا الفهم كلَّ مقاربة سيميوطيقية للسرد. ويتشكَّل هذا الفهم المسبق عن طريق نوعين من الألفة: **الأول** مع عالم الفعل، والثاني مع التراث السردي. ووجد ريكور تنظيرًا عامًا لهذا الفهم السردي المسبق في فن الشعر عند أرسطو، ثم حاول أن يوسِّعه ويمدَّه من خلال استخلاص سماته الشكلية الرئيسة، ليتسنّى تطبيقه على الحقل السردي بأكمله.

---

(84) انظر: Ricœur, «On Narrativity,» pp. 287-288.

(85) Ricœur, *Temps et récit, II*, p. 64. (ريكور، الزمان والسرد، الجزء الثاني، ص 65). ويدين ريكور بهذه الفكرة الحاسمة لمونيك شنايدر، انظر: Monique Schneider, «Le Temps du conte,» dans: *La Narrativité*, pp. 85-87.

بناءً على ذلك، أُكد أن التفسير السيميوطيقي للسرد لا يستطيع مطلقًا أن يكون قراءة أولى، فهو دائمًا قراءة ثانية مسبوقة بالقراءة الأولى التي يزودنا بها الفهم السردي. ولهذا شدَّد ريكور، في مناسبات كثيرة، على أن «السميوطيقا تشكِّل خطابًا عقلانيًا، من الدرجة الثانية، منزرعًا في الفهم السردي السابق له والذي ندين له بفهم ما يعنيه التصوير السردي»[86]؛ فأطروحة ريكور الرئيسة لا تقتصر، في هذا الصدد، على القول بأولوية أو أسبقية الفهم السردي بالنسبة إلى عقلانية علم السرد، وإنما تؤكِّد، أيضًا وخصوصًا، على تبعية هذه العقلانية لذلك الفهم. وبتأكيد ريكور هذه التبعية، فإنه لا ينفي مطلقًا القطيعة الإبيستمولوجية التي تقوم بها المقاربة السيميوطيقية؛ فقد رأى هو نفسه أن هذه المقاربة تشكِّل «ثورة منهجية». فما يهدف إليه ريكور، بشكل رئيس، هو إظهار استحالة استبدال عقلانية علم السرد بالفهم السردي. كان هذا الاستبدال المزعوم - صراحةً أو ضمنًا في السيميوطيقا السردية - هو المحور الذي تركَّز النقد أو الانتقاد الريكوري حوله، في تناوله لهذه السيميوطيقا. لكن، من أين تأتي استحالة القيام بهذا الاستبدال؟ بكلمات أخرى، لماذا لا تستطيع عقلانية علم السرد أن تحلَّ، بشكل كامل، محلَّ الفهم السردي؟ لقد رأى ريكور أن عملية مَنطقَة السرد ونزع التعاقب الزمني عنه لا تستطيع إلّا أن تكون تابعة للفهم السردي ولزمن الحبكة، بشكل مباشر أو غير مباشر، وأنها بالتالي لا تملك استقلالية تامة في علاقتها بهذا الفهم. وهذا ما سمح له بأن يكتب: «لا تحافظ السيميوطيقا - التي لا أضع حقها في الوجود موضع تساؤل - على صفتها السردية إلّا بقدْر ما تستعيرها من الفهم المسبق للسرد»[87].

في مواجهة حوارية مطولة مع غريماس، سعى ريكور - كما فعل في جميع تحليلاته النقدية لنصوص السيموطيقيين، كفلاديمير بروب (V. Propp) وكلود بريمون (C. Bremond) - إلى إظهار تبعية عقلانية علم السرد لفهمنا المسبَق لما هو السرد، أي للفهم السردي. ولا يهدف هذا التأكيد إلى التشكيك في شرعية السميوطيقا السردية أو «التنديد بصفتها الطفيلية» (Parasitaire)[88]، بل على العكس من ذلك، شدَّد ريكور على أن حقَّ السيميوطيقا في الوجود ليس

(86) Ricœur, «Figuration,» p. 422.

(87) Ricœur, *Temps et récit, II*, p. 65. (ريكور، الزمان والسرد، الجزء الثاني، ص 65).

(88) Ricœur, «Figuration,» p. 422.

موضع تساؤل أو تشكيك أبدًا، وأن تفسير علم السرد يساعد في تحسين فهمنا للسرد المفسَّر وإغنائه. وبكلمات أخرى، يقتضي الفهم الأفضل بالضرورة تفسيرًا أكثر؛ فـ «تفسير أكثر من أجل فهم أفضل» يبقى الشعار أو الرمز المعبِّر عن الهيرمينوطيقا الريكورية للسرد، كما أوضح ريكور نفسه في سيرته الذاتية الفكرية[89]. وينطلق التفسير السيميوطيقي للسرد من المقروئية الأولى للنص والتي يزودنا بها الفهم السردي، ويساهم في الوصول إلى مقروئية ثانية، هي أعمق وأفضل بواسطته.

لا تعتبر الهيرمينوطيقا الريكورية التفسير خصمًا للفهم أو متعارضًا معه. وليس ثمة منافسة أو مزاحمة بينهما، وإنما تكامل وتنامية. ففي الحقل السردي، يفترض التفسيرُ الفهمَ المسبق، ويفضي هذا التفسير إلى إغناء فهمنا وتعميقه. وتشكِّل هذه العلاقة الجدلية بين التفسير والفهم القوس الهيرمينوطيقي للتأويل. وبترافعه لمصلحة أولوية الفهم السردي أو أسبقيته، أكد ريكور أن هذا الفهم «يستدعي التفسير، ليس بوصفه خصمه، وإنما بوصفه مكمِّله ووسيطه»[90]. انطلاقًا من ذلك، شُدِّد على أن المقاربة التفسيرية ليست مشروعة فحسب، بل هي ضرورية أيضًا، بقدر ما تساهم في تحسين فهمنا للنص السردي، وتعميق هذا الفهم، وهي مشروعة لأنها امتداد طبيعي للموضوعية المؤسَّسة للنص الأدبي نفسه. وأوضحنا آنفًا الخصائص الأربع للنص التي تكون موضوعيته، والتي يُستمَد منها إمكان، بل وضرورة التطبيق المشروع للتفسير في مقاربته. وما ينبغي توضيحه، في هذا الصدد، هو الارتباط أو التبعية النسبية للسرد أو للعمل الأدبي، في علاقته بعالم الفعل الذي يسعى إلى محاكاته.

تشكِّل التبعية النسبية للعمل الأدبي، بالنسبة إلى الحياة، ما يسميه ريكور مباعدة أو اتِّخاذ مسافة من درجة أُولى (Une Mise à distance de premier degré). وتكمن هذه المباعدة «في الأدب نفسه، بوصفه يميل إلى قطع جميع الحبال التي تربطه بالواقع، وتشييد عالمٍ أدبي على أساس التناصِّية»[91]. ومن المهم تأكيد

(89) انظر: Ricœur, *Réflexion faite*, p. 51. (ريكور، بعد طول تأمل، ص 76).

(90) Ricœur, «Entre herméneutique,» p. 443.

(91) المصدر نفسه.

الطابع النسبي لهذه المباعدة أو التماسف بين الأدب والواقع؛ إذ لا تكتمل عملية المحاكاة - التي لا يشكّل التأليف أو التصوير السردي إلّا مرحلتها الثانية - إلّا مع المرحلة الثالثة (المحاكاة 3)، أي مع تلقّي القُرّاء النص الأدبي وقراءته. فلا يمكن لإغلاق النص الأدبي أو انغلاقه إلّا أن يكون لحظة أو مرحلة موقتة تنتظر أن يتمّ تجاوزها في عملية القراءة أو إعادة التصوير التي تشكّل اللحظة الأخيرة في عملية المحاكاة. ويكتب ريكور، في هذا الخصوص: «الانفصال عن الحياة، الذي تعبّر عنه فكرة الأدب، لا يعيق، مع ذلك، بقاء السرد، بطريقة غير مباشرة، محاكاة خلاقة، أو فاعلية محاكاة تحيل إلى الفعل. وتلوذ هذه الرابطة غير المباشرة بفعل السرد، من حيث إنه عالم اجتماعي للمبادلات بين السارد ومتلقّي السرد، إذ حلّ القارئ المتوحّد، هذه الأيام، محلّ التلقّي الاحتفالي للسرد الملحمي أو المأساوي»[92].

4- التعاضد بين الفهم والتفسير في سيميوطيقا غريماس: الصيغة التفسيرية للهيرمينوطيقا العامة

ينحصر هدف المقاربة السيميوطيقية في استخلاص البنى والقوانين الداخلية التي تمثّل المعنى المحايث للنص. أمّا الهيرمينوطيقا الريكورية، فتسعى إلى تعقّب سيرورة عملية المحاكاة بكاملها، من مرحلة التصوير المُسبَق إلى مرحلة إعادة التصوير، مرورًا بالمرحلة المركزية للتصوير السردي. ومع المقاربة التفسيرية في السيميوطيقا النصّية أو النقد الأدبي، تبلغ المباعدة أو التماسف نقطة الذروة والاكتمال. وبإهمال الوظيفة المرجعية، أو إنكارها، تكتفي المقاربة التفسيرية للعمل الأدبي بدراسة تصويره الداخلي، من دون أن تبدي أي اهتمام بمرجعيته أو بالإعادة الخارجية لتصويره. فتفسير السيميوطيقا السردية أو النقد الأدبي يشكّل مباعدة أو تماسفًا من الدرجة الثانية؛ لأن المباعدة الأولى مُتحقّقة مسبقًا بواسطة التصوير الأدبي نفسه. وانغلاق النص - غير الكامل في الدرجة الأولى من التماسف - يكتمل تمامًا، مع المقاربة التفسيرية، في هذه الدرجة الثانية. ويمكن اعتبار هذه المقاربة السيميوطيقية بمنزلة عكسٍ أو قلبٍ منهجي للمقاربة الهيرمينوطيقية، بقدر

(92) Ricœur, «Entre herméneutique,» p. 443.

ما «لا تكون المسألة عندئذ إعادة تفعيل الفعل البنائي بواسطة الفهم، وإنما وصف البنى الناتجة من الفاعلية البنائية، وفقًا لموضوعيتها الخاصة»[93].

اعتبر ريكور سيميوطيقا غريماس السردية التمثيل الأفضل لهذا العكس المنهجي الذي يقوم على إعطاء الأولوية للتفسير في علاقته بالفهم السردي. وتنتمي هذه السيموطيقا إلى الهيرمينوطيقا العامة، لأننا نجد فيها نوعًا من التعاضد بين التفسير والفهم؛ فبهذا التعاضد تحديدًا عُرِّفت الهيرمينوطيقا العامة. صحيح أن التفسير - في هذه السيميوطيقا - جلي وظاهر، في حين أن الفهم مضمر، وصحيح أن الأولوية معطاة للتفسير لا للفهم؛ لكن ذلك كله لا ينفي وجود هذا التعاضد بين التفسير والفهم في هذه السيميوطيقا. وهذا التعاضد تحديدًا هو ما سعى ريكور إلى إظهاره في تحليله السيميوطيقا السردية عمومًا، وسيميوطيقا غريماس خصوصًا.

نستطيع أن نميز نسبيًا بين مرحلتين لمقاربة ريكور للسيميوطيقا السردية عند غريماس؛ ففي المرحلة الأولى من هذه «المعركة الودِّية» - كما وصفها محقًّا فرانسوا دوس[94] - تبنَّى ريكور «موقفًا دفاعيًا، لمصلحة الهيرمينوطيقا المتمحورة حول الفهم، وتبنّى في الوقت نفسه نبرة جدالية معتدلة حيال سيميوطيقا غريماس»[95]. وعمل ريكور، في هذه المرحلة، على إظهار عدم قدرة عقلانية علم السرد على الاستغناء عن الفهم السردي وعلى الحلول محلّه. فما رفضه ريكور تحديدًا، في هذا الإطار، هو زعم عقلانية علم السرد بأنها قادرة على أن تقوم مقام الفهم السردي أو أن تحلَّ محلّه، وتركَّز النقد الريكوري على هذا الزعم بالتحديد. وما يضعه هذا النقد موضع تساؤل هو الاستقلالية المفترَضة لعقلانية علم السرد تجاه الفهم السردي. ففي «قواعد غريماس السردية» (1980)، عمل ريكور على إظهار «سمة الغموض لاختزال السرد إلى المنطق أو لتجاوز المنطق في السرد»[96]، وعلى إبراز «الطبيعة المختلطة لنموذج غريماس»[97]. وتنتج هذه

---

(93) Ricœur, «Entre herméneutique,» p. 443.

(94) François Dosse, *Paul Ricœur: Les Sens d'une vie*, La Découverte poche. Sciences humaines et sociales (Paris: Éd. La Découverte, 1997), 2ème éd. (Paris: Éd. La Découverte, 2001), p. 365.

(95) Ricœur, «Entre herméneutique,» pp. 444-445.

(96) Ricœur, «La Grammaire,» p. 401.

(97) Ricœur, *Temps et récit, II*, p. 114. (ريكور، الزمان والسرد، الجزء الثاني، ص 109). يكتب ريكور، في شرح هذه الطبيعة المختلطة: «ختامًا، يبدو لي أن أنموذج غريماس خاضع لقيد مضاعف: =

الطبيعة المختلطة لأنموذج غريماس من عدم قدرة الأنموذج المنطقي للسيميوطيقا السردية على أن يكون ملائمًا نسبيًا لموضوعه، من دون اللجوء، بشكل صريح أو ضمني، إلى الفهم السردي الذي يشكّل، في هذا الإطار، «المُرشد الغائي الذي يوجّه تأسيس النموذج نفسه، في كلّ مرحلة من مراحله»[98]. وأقرّ ريكور بأن غريماس أدخل على أنموذجه الابتدائي تحسينات بالتدريج، لكن هذه التحسينات لم تتجاوز، إلّا بشكل جزئي ونسبي، الانتقادات الريكورية. ويوجز ألان سودان النقد الريكوري لسيميوطيقا غريماس، بالتالي: «لا يمكن النموذج أن يكون ملائمًا لموضوعه باستمرار. فهو لا يستطيع أن يبلغ دائمًا السردية، بالمعنى الدقيق للكلمة، وهذا نقص ظاهر في دراسة غير كافية لتصويرية النص. وهو سيكون، من ناحية أخرى، مختلِطًا إبيستمولوجيًا؛ لأنه إذا تمكّن من بلوغ السطح، والتعرُّف إلى البُعد الزمني والتعاقبي، نوعًا ما، فسيكون ذلك مشروطًا باللجوء إلى إضافات وعناصر ليست سيميوطيقية بشكل حصري»[99].

أولى ريكور - في تحليله النقدي لسيميوطيقا غريماس - عناية خاصة للتمييز، في السيميوطيقا السردية، بين مستوى البنى العميقة والمستوى التصويري أو مستوى البنى السطحية، وللعلاقة بين هذين المستويين. وعن هذه المسألة الجوهرية، تركّزت المناظرة - التي جرت في عام 1984 - بين ريكور وغريماس؛ إذ اعتبر ريكور حينها أن بنى السطح هي أكثر من مجرّد انعكاس للبنى العميقة، بل ذهب إلى حدّ القول إن البنى العميقة هي التي تعكس البنى السطحية، وليس العكس[100]. وقدّم ريكور توضيحًا مفصّلًا لوجهة نظره هذه، خلال دراسته النقدية

= منطقي، من جهةٍ، وعملي- منفعل، من جهةٍ أخرى. لكنه لا يرضي الأول - بدعمه الدائم تدوين مكونات السردية، المُدخلة عند كلّ مستوى جديد، في المربّع السيميوطيقي - إلّا إذا ساعد، بالتوازي، الفهم الذي لدينا عن السرد والحبكة على تقديم إضافات ملائمة، من نمطٍ تركيبي صريح، يبقى الأنموذج التصنيفي، من دونها، جامدًا وعقيمًا». انظر كذلك: Ricœur, «La Grammaire,» p. 421.

(98) Ricœur, «Figuration,» p. 423.

(99) Alain Saudan, «Herméneutique et sémiotique: Intelligence narrative et rationalité narratologique,» dans: *Paul Ricœur: Les Métamorphoses de la raison herméneutique*, Actes du colloque de Cerisy-la-Salle, 1er-11 Août 1988; sous la dir. de Jean Greisch et Richard Kearney, Passages (Paris: Les Éd. du Cerf, 1991), p. 164.

(100) انظر: Ricœur, «On Narrativity,» pp. 288-289.

لتحليل غريماس المكرَّس لقصة موباسان صديقان[101]. وسنلخِّص هذه القصة ببضعة أسطر.

يروي سطح النص قصة رحلة صيد أفضت إلى نهاية مفجعة؛ إذ غامر صديقان باريسيان بنفسيهما، حين خرجا في رحلة صيد من مدينة جائعة ومحاصرة بشكل كامل تقريبًا بقوات الجيش البروسي (الألماني). وفي أثناء قيامهما بالصيد، تمازحا في شأن السمك المقلي الذي يستطيعان تقديمه إلى العدو. وفي نهاية رحلة الصيد، أسرهما البروسيون الذين اشتبهوا بهما واتَّهموهما بالتجسُّس. ولم ينجح الضابط البروسي في انتزاع اعترافهما بأنهما جاسوسان، وبأن رحلة الصيد لم تكن إلّا صيدًا وهميًا لإخفاء نشاطهما التجسُّسي. كما لم ينجح الضابط في إقناعهما بالتجسُّس لمصلحة البروسيين. ولذا، أُعدما رميًا بالرصاص، وأُلقيت جثتاهما في الماء حيث السمك. وأخذ الضابط سمكًا، وقام بقليه، واستمتع بسمكهما المقلي.

قسَّم غريماس هذه القصة القصيرة إلى اثني عشرة قسمًا، ووزَّعها على روايتين فرعيتين، تشكِّل الثانية انعكاس الأولى. وبعيدًا عن هذه القراءة وفقًا لتسلسل المشاهد أو الحوادث، اعتُبر القرب بين الصديقين حتى الموت بمنزلة الانتصار الأخلاقي، والمقابل الساخر للانتصار الحقيقي أو الفعلي للضابط البروسي.

يعترف ريكور بنجاح تحليل غريماس في إدراك محتويات القصة، بما في ذلك أدقّ التفصيلات وأصغرها. لكنه يرى، في المقابل، أنه ينبغي إكمال قراءة غريماس، وفقًا لتسلسل الحوادث، بقراءة تتَّبع التصوير السردي. وهذا ضروري من أجل فهم تشكيل الروايتين الفرعيتين لقصة فريدة وتامة. والمبدأ التصويري الذي يسمح بتحويل هاتين الروايتين الفرعيتين إلى قصة فريدة وكاملة، هو، وفقًا لريكور، «تطور صداقة كانت، في البداية، معقودة في مغامرة الصيد والبهجة فيه، ثم ترسَّخت بواسطة الرفض، والموت، والجنازة»[102]. ويعتبر غريماس، في تحليله السيميوطقي، أن الصيادَين سيئَي الحظ، هما اللذان قدَّما السمك إلى الضابط. ووصل إلى هذه النتيجة من خلال بناء المربَّع السيميوطيقي الخاص بهذه القصة. ويوافق ريكور على أن، في المربَّع السيميوطيقي – حيث تُوضع القيم الأساسية

---

(101) انظر: Ricœur, «Figuration,» pp. 422-432.

(102) المصدر نفسه ص 424.

البديهية والمُسلّم بها (الحياة، اللاحياة، الموت، اللاموت)، ومختلف المتكلّمين والمستقبِلين - يبدو أن النسق التبادلي هو الذي يسود على النسق التركيبي. وهذا المربع هو الذي يزودنا بسلسلة من التماثلات أو التقابلات المُقْنِعة: فالشمس تمثّل قطب الحياة، والسماء الفارغة تمثّل قطب اللاحياة، وجبل فاليريان يمثّل قطب الموت، والمياه تمثّل قطب اللاموت. لكن ما يكون مصدر هذه المماثلة أو التماثل أو أصلها لا يكمن في التحليل السيميوطيقي، وإنما في مبادرة أو فاعلية المؤلّف والقارئ. فالمؤلّف هو من يوجّه، وبدرجة نسبية، مسار القصة في هذا الاتجاه أو ذاك؛ ويشارك القارئ في صوغ هذا التوجُّه، وتتوافق أو تتعارض مشاركة القارئ، لدرجة أو لأخرى، مع توجُّهات المؤلّف. ففعل القص أو السرد (الفعل التصويري) هو الذي يحوّل الحوادث والعوارض المختلفة إلى قصة كاملة وفريدة. وتقوم هذه السلسلة من المماثلات والتقابلات بدور حاسم، بقدر تزويدنا بالقرائن المساعدة في فهم القصة، بوصفها كلًّا دالًّا. وفي ما يتعلّق بالبنى السطحية والبنى العميقة للقصة، يختتم ريكور مناظرته مع غريماس في عام 1984، بالقول: «إن قيام المؤلّف بهذه المماثلات هو الذي يجعل القصة فريدة. فهذه قصة تصبح، في نهايتها، رحلة الصيد الإعجازية انتصار الخاسر. بناءً على ذلك، يمكننا أن نتساءل عمّا إذا لم يكن سطح النص هو الذي يوفّر عناصر المصادفة وسلسلة القرارات غير المتوقَّعة التي تستمر القصة من خلالها. ذاهبًا إلى الحدِّ الأقصى، يمكنني القول، في النهاية، إن البنية العميقة تعكس السطح، وليس النقيض»[103].

لا يهدف هذا التحليل النقدي لسيميوطيقا غريماس إلى إقصاء هذه السيميوطيقا أو التقليل من أهميتها أو ضرورتها؛ فعلى الرغم من النبرة الجدالية التي تتّسم بها المقاربة الريكورية للسيميوطيقا عمومًا، ولسيميوطيقا غريماس خصوصًا، فإن موقف ريكور منها «يبقى دائمًا خفيًا، نظرًا إلى أنه ليس الغرض تقويض نموذج غريماس»[104]؛ فما ينشده ريكور، من وراء هذا التحليل، هو - كما أكد في مناسبات كثيرة[105] - إظهار شروط معقوليتها، وحدودها، واعتمادها،

---

(103) Ricœur, «On Narrativity,» p. 290.

(104) Saudan, p. 182.

(105) انظر: Ricœur, «La Grammaire,» p. 421.

وكذلك: Ricœur, *Temps et récit, II*, p. 114. (ريكور، الزمان والسرد، الجزء الثاني، ص 109).

المباشر أو غير المباشر، على الفهم السردي المسبق. إن دراسة ريكور تحليل غريماس لموباسان سمحت له بأن يُشدِّد، من جهة أولى، على أولوية البنى السطحية بالنسبة إلى البنى العميقة، وعلى حق الصدارة الذي يتمتع به الفهم السردي، في علاقته بالتفسير السيميوطيقي، ومن جهة ثانية، على خصوبة هذا التفسير وفائدته وضرورته لإغناء فهمنا للسرد ولتعميق هذا الفهم.

«سيد غريماس، علَّمتني القراءة!»[106]. تُظهر هذه العبارة التي وجَّهها ريكور إلى غريماس مدى الامتنان والتقدير اللذين يشعر بهما ريكور تجاه سيميوطيقا غريماس. فهذه السيميوطيقا لا تمثِّل مقاربة حشوية ثانوية، وإنما هي الوسيط الضروري لزيادة فهم السرد وتعميق هذا الفهم. وبسبب خصوبة المقاربة السيميوطيقية وصرامتها المنهجية، قام ريكور بجعلها لحظة أو مرحلة منهجية تفسيرية لا غنى عنها في القوس التأويلي للهيرمينوطيقا. وبفضل الدور التوسُّطي للتفسير السيميوطيقي، نستطيع الانتقال - في مقاربة السرد - من فهم أولي بسيط إلى فهم أعمق وأفضل. ويوضِّح ريكور فائدة التفسير السيميوطيقي للفهم، والكيفية التي يفضي بها «التفسير الأكثر» إلى «فهم أفضل»، فيكتب: «[...] بدايةً، يتطلَّب التحليل السيميوطيقي انتباهًا كبيرًا لجميع العلامات النصِّية (الكلمات، الجمل، روابط الوصل والفصل... إلخ) التي يتلقَّى تواردها، من التحليل السردي، تبريرًا كاملًا. نعم، التحليل السيميوطيقي يُنصف النص في تفصيلاته القصوى. وثانيًا، هو يُظهِر الاستقرارَ التبادلي الذي ينبني عليه التقدُّم التركيبي، حتى إذا كان لا ينصف تمامًا إفراط هذا التقدُّم بالنسبة إلى ذاك الاستقرار. وهذا ما يدين به الفهم لجميع متضمَّنات المربَّع السيميوطيقي»[107].

شهدت المرحلة الثانية من مقاربة ريكور لسيميوطيقا غريماس السردية استمرار ريكور في تأكيد أهمية التحليل السيميوطيقي بالنسبة إلى الهيرمينوطيقا. ويتمثَّل جديد هذه المرحلة - التي بدأت خصوصًا، انطلاقًا من (مناظرة 1989) والدراسة المعنونة «بين الهيرمينوطيقا والسيميوطيقا» (1990) - في تبنِّي ريكور

(106) بهذه العبارة اختتم ريكور خُطبة قصيرة في عام 1985، خلال حفلة مسائية أُهدي خلالها إلى غريماس مجلدات التكريم المكرَّسة لأعماله. انظر: Panier, «Ricœur et la sémiotique».

(107) Ricœur, «Figuration,» p. 431.

نبرة أقلّ خصامية أو جدالية وأكثر تصالحية حيال هذه السيميوطيقا. ففي هذه المرحلة، اختفت بشكل كامل تقريبًا، النبرة الدفاعية والجدالية؛ لأن ريكور ما عاد يرتاب في أن ثمة رغبة لدى عقلانية علم السرد - الممثَّلة هنا بسيميوطيقا غريماس - في الحلول محلّ الفهم السردي. فالارتياب بوجود هذه الرغبة هو ما دفع ريكور، في المرحلة الأولى، إلى تبنّي موقف دفاعي لمصلحة الهيرمينوطيقا المتمحورة حول الفهم، وموقف هجومي ضد السيميوطيقا التي تركّز على التفسير. ففي الدراسة المعنونة «بين الهيرمينوطيقا والسيميوطيقا» (1990)، كتب ريكور، لتبرير أو توضيح أسباب موقفه السابق: «في كتاباتي السابقة، رأيت، مع الأسف، أن علم السرد يحلّ محلّ الفهم السردي، بقدر ما يبدو متطابقًا مع التصريحات الأكثر تطرّفًا لرولان بارت، في عهد كتابه الضخم مقدمة إلى التحليل البنيوي للسرد»[108].

أولى ريكور اهتمامًا كبيرًا لتصريحات رولان بارت المتطرفة هذه، عندما حاول، في الزمان والسرد[109]، تحديد السمات الأساس للمقاربة السيميوطيقية للسرد، بوصفها «ثورة منهجية». ولكنه أدرك لاحقًا أن سيميوطيقا غريماس تختلف، لدرجة كبيرة، عن سيميوطيقا بارت. ففي السيميوطيقا الأولى، لا تفضي الأولوية المعطاة لعقلانية علم السرد - في علاقتها مع الفهم السردي - إلى إقصاء هذا الفهم، والاقتصار على هذه العقلانية، كما هي الحال مع سيميوطيقا بارت. «بقراءة كتابات غريماس اليوم، أنا مندهش من العناية المعطاة - منذ السيمانطيقا البنيوية - للأخذ بالحسبان لما هو مبتدع في التحولات التي تتألف منها فعاليات البَنينة أو الوضع في بنيةٍ (Mise en structure) (مصطلح أضعه موقّتًا في مقابل تعبيري «الحبك») في السرد»[110]. وانطلاقًا من ذلك، رأى ريكور في سيميوطيقا غريماس قلبًا منهجيًا، يتعاضد فيه التفسير والفهم. ويقوم هذا القلب أو العكس المنهجي على إعطاء الأولوية للتفسير في علاقته بالفهم الذي يُردّ إلى

---

(108) Ricœur, «Entre herméneutique,» p. 445.

(109) ربما كان أمرًا ذا دلالة، أن يحيل ريكور إلى نصوص بارت ثماني مرّات، في الصفحات السبع التي كرّسها، في الزمان والسرد، لتحليل الخصائص الأساس المميزة للثورة المنهجية للسيميوطيقا السردية. انظر: Ricœur, *Temps et récit, II*, pp. 59-66. (ريكور، الزمان والسرد، الجزء الثاني، ص 61-67).

(110) Ricœur, «Entre herméneutique,» p. 445.

مستوى البنية السطحية. وقد تعقَّب ريكور هذا القلب المنهجي في جميع مؤلَّفات غريماس، وأكد أنه لم يجر في هذه المؤلفات التشكيك في هذا القلب.

السمة المميزة للمرحلة الثانية من المقاربة الريكورية للسيميوطيقا، عمومًا، ولسيميوطيقا غريماس خصوصًا، هي النظر إلى هذه السيميوطيقا على أنها إحدى صيغ الهيرمينوطيقا العامة، التي عُرّفت بأنها تجسيد للجدل بين التفسير والفهم. ويتَّخذ هذا التجسيد شكلين أساسين يعاكس كلٌّ منهما الآخر، من دون أن يكون خصمًا له. وتفضي الأولوية المعطاة – في السيميوطيقا – للتفسير إلى وسمها بصفة «العلمية»، في حين أن الأولوية المعطاة للفهم – في المقاربة الريكورية – تجعل هذه المقاربة فرعًا فلسفيًا أو هيرمينوطيقا خاصة. ولتجنُّب أي شكل من أشكال الهيمنة أو التسلطية الهيرمينوطيقية، حرص ريكور على تأكيد الاستقلالية الكاملة لسيميوطيقا غريماس بالنسبة إلى هيرمينوطيقاه الخاصة: «تبقى الهيرمينوطيقا، التي يهيمن فيها التفسير، والموضَّحة بواسطة سيميوطيقا غريماس، مستقلَّةً حيال الهيرمينوطيقا التي يسود فيها الفهم، والتي تنتمي أعمالي الهيرمينوطيقية الخاصة إلى حركتها»[111].

عارض ريكور بين هذه الهيرمينوطيقا العامة – بصيغتيها الفهمية والتفسيرية – والاتجاهات العلمية والهيرمينوطيقية التي تنكر أهمية التكاتف أو التعاضد بين الفهم والتفسير في مقارباتهما المنهجية. فبترافعه لمصلحة ضرورة الجدل الداخلي، بين الفهم والتفسير، في المقاربتين الهيرمينوطيقية والعلمية للنص، يعارض ريكور التخيير العنادي الذي يأخذ صيغة: إمَّا أن نختار الفهم الهيرمينوطيقي، وإمَّا أن نختار التفسير العلمي. وبرفضه هذا التخيير، سعى إلى إدخال لحظة منهجية إلى هيرمينوطيقا النص، مع إظهار الطابع الهيرمينوطيقي لعلوم النص. فإذا كانت المقاربة السيميوطيقية للنص تكتفي بالبحث عن بنيته الداخلية أو تصويره وعن المعنى المحايث له، فإن الهيرمينوطيقا الريكورية تنشغل، إضافة إلى ذلك، بمرجعية النص أو بإعادة تصويره. وهكذا، لا تقتصر الهيرمينوطيقا على توضيح الافتراضات المسبقة للسرد (التصوير المسبق)، وعملية الحبك (التصوير)، وإنما تسعى أيضًا إلى إظهار مرجعيته أو إحالته (إعادة

---

(111) Ricœur, «Entre herméneutique,» p. 424.

التصوير). وبعد توضيح المرحلتين الأوليين لفاعلية المحاكاة (التصوير المسبق والتصوير)، سنركِّز - في ما تبقَّى من هذا الفصل - على المرحلة الأخيرة من سيرورة المحاكاة: إعادة التصوير (المحاكاة 3).

- المحاكاة 3: إعادة التصوير وفعل القراءة بوصفه الوسيط بين عالم النص وعالم القارئ

يفترض الحبك (المحاكاة 2) تعليقًا نسبيًا للواقع. وثمة تعليق، بقدر ما يكون المبتكَر، عن طريق الحبك، هو عالم خيالي، عالم «غير واقعي». وفي المقابل، هذا التعليق نسبي؛ لأن الحبك محاكاة للفعل، وهو يفترض دائمًا فهمًا مسبقًا للفعل الذي يُحاكى. ويُظهِر التعليق الذي يقوم به العمل الأدبي مشروعية المقاربة البنيوية التي تكتفي بالبقاء داخل انغلاق النص. وعلى الرغم من أنه ينبغي - وفقًا للمبدأ الشكلي للتصوير - أن يكون للقصة المروية خاتمة أو نهاية مضبوطة، فإن ذلك لا يتنافى مع انفتاح كلِّ عمل أدبي؛ نظرًا إلى كونه إبداعًا وابتكارًا، فهو «يضيف إلى العالم شيئًا ما، لم يكن موجودًا فيه من قبل، [...]. وليس من قبيل المفارقة القول إن قصة ذات خاتمة موفَّقة تفتح هُوة في عالمنا، أي في إدراكنا الرمزي للعالم»[112]. فالعمل الأدبي ليس له بنية محايثة أو داخلية فقط، وإنما له أيضًا عالم يقذفه خارجه، أي خارج هذه البنية. ويشكِّل تقاطع هذا العالم الخيالي مع العالم الواقعي للقارئ لحظة المحاكاة 3. ويجسِّد هذا العالم الذي يمكن أن نسكنه ما يسميه ريكور «التعالي المحايث للنصّ»[113].

لهذا السبب، لا تُطرح مسألة إعادة التصوير إلّا مع المواجهة بين عالمي النص والقارئ؛ المواجهة التي تؤشِّر إلى العبور من المحاكاة 2 إلى المحاكاة 3، أي من مسألة المعنى أو التصوير إلى مسألة المرجعية أو إعادة التصوير. وتُعرَّف المحاكاة 3 بالتحديد، بواسطة هذا التقاطع بين هذين العالمين: العالم الخيالي أو المتخيل للنص والعالم الواقعي أو الفعلي للقارئ. ويمهِّد العالم - الذي يقترحه النصُّ المشكَّل في

---

(112) Ricœur, *Temps et récit, II*, pp. 41-42. (ريكور، الزمان والسرد، الجزء الثاني، ص 48). ويكتب ريكور، في هذا الصدد أيضًا: «يمكن لعملٍ أن ينغلق على نفسه، في ما يتعلّق ببنيته، وينفتح على عالم، مثل النافذة التي تستقطع منظورًا عابرًا لمنظرٍ مفتوح» (ص 189-190).

(113) المصدر نفسه، ص 190، وص 172 بالطبعة العربية.

المحاكاة 2 - الطريق للانتقال إلى المحاكاة 3. ولا يتحقَّق هذا الانتقال إلّا من خلال فعل القراءة وفيه. وتؤشِّر هذه الأهمية الممنوحة لدور فعل القراءة لتعديل مهم في الهيرمينوطيقا الريكورية المعروضة في الزمان والسرد، إذ فضَّل ريكور - ابتداءً من ذلك الكتاب - الحديث عن تصوير النص، بدلًا من الحديث عن معناه، وعن إعادة التصوير أو التطبيق، بدلًا من الحديث عن مرجعيته. وبهذا الاستبدال، سعى ريكور إلى تأكيد الدور الفاعل للقارئ في مسيرة عملية المحاكاة، أو - بكلام أكثر دقة - في العبور من المحاكاة 2 إلى المحاكاة 3. فبهذا الفعل، يُخترق سياج النص ويجري تجاوزه. ويقوم فعل القراءة بمدِّ الجسور بين عالم النص وعالم القارئ، ويردم الهوة التي تفصل بينهما، من حيث إن أولهما خيالي والثاني واقعي أو فعلي. وقادت أهمية فعل القراءة ريكور إلى إكمال نظريته في الكتابة بنظرية في القراءة، وإعادة صوغ نظريته في المرجعية، المعروضة خصوصًا في **الاستعارة الحية**.

دافع ريكور في **الاستعارة الحية** عن تفاعل وارتباط وثيق بين «الرؤية - مِثل» - التي يتَّسم بها الخطاب الاستعاري والشعري عمومًا - و«الكينونة - مِثل» التي تشير إلى هدفه المرجعي، أي إلى قدرته على الإحالة، بطريقة غير مباشرة، إلى عالم خارج اللغة. فبتعليقها الروابط المباشرة مع الواقع خارج اللغة، تخلق الاستعارة، والخطاب الشعري عمومًا، روابط غير مباشرة. بكلمات أخرى، بابتعاده عن الوصف المباشر للواقع، يقوم الخطاب الشعري بـ «إعادة وصف لهذا الواقع» عن طريق الخيال. وابتعد ريكور في **الزمان والسرد** عن استخدام بعض المصطلحات السائدة في أعماله السابقة، مثل: «المرجعية» و«إعادة وصف الواقع»، ورأى أن دينامية النص الداخلية لا تكفي وحدها للإحالة إلى واقع خارج اللغة. ومع أن التصوير السردي لا يمتلك بنية داخلية محايثة فحسب، وإنما يمتلك أيضًا هدفًا قصديًّا مبدعًا يتمثَّل في عالم خيالي مبتكر، فإن هذا العالم يبقى - من دون عملية القراءة - «تعاليًا في المحايثة. ويبقى وضعه الأنطولوجي معلَّقًا: في وضع التجاوز بالنسبة إلى البنية، وفي وضع انتظار القراءة. ففي القراءة فقط، تُنجِز دينامية التصوير مسيرتها»[114].

---

(114) Paul Ricœur, *Temps et récit, III. Le Temps raconté*, L'Ordre philosophique (Paris: Éd. du Seuil, 1985), pp. 286-287. (بول ريكور، الزمان والسرد، الجزء الثالث: الزمان المروي، ترجمة سعيد الغانمي؛ راجعه عن الفرنسية جورج زيناتي (بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، 2006)، ص 238).

بتخلّي ريكور عن مصطلحات «المرجعية» و«إعادة الوصف الشعري للواقع»، أعاد في الزمان والسرد صوغ مفهومه عن القوس الهيرمينوطيقي للتأويل، مستعيدًا - على غرار غادامر - نظرية «الرهافات الثلاث» (Subtilités): رهافة الفهم ورهافة التفسير ورهافة التطبيق. ويقول في هذا الصدد: «تشكّل هذه الرهافات الثلاث معًا التأويل. وبمعنى قريب، أتحدَّث في مكان آخر عن القوس الهيرمينوطيقي الذي يرتفع فوق الحياة، ويَعْبُر العمل الأدبي، ويعود إلى الحياة. ويشكّل 'التطبيق' القسم الأخير من هذا القوس التام»[115]. وباستبدال ريكور كلمات «إعادة التصوير» و«التطبيق» أو «التملّك» بكلمة «المرجعية» يسعى إلى تأكيد أن دلالة العمل لا تكتمل إلّا مع تلقّي القرّاء له؛ إذ ليس للعمل، منعزلًا أو منفردًا، القدرة على الإحالة إلى الواقع خارج اللغة، فذلك يقتضي، بالضرورة ودائمًا، توسُّط أو وساطة فعل القراءة. وانطلاقًا من ذلك، ينبغي عدم النظر إلى نظرية القراءة على أنها نظرية هامشية، في الهيرمينوطيقا الريكورية، مقارنة بنظرية الخطاب المكتوب أو النص. فهي - خصوصًا، انطلاقًا من الزمان والسرد - المقابل الجدلي لنظرية النص. وأصبحت نظرية القراءة ولحظة أو مرحلة التطبيق قلب الهيرمينوطيقا الريكورية ومركزها. وهذا ما أشار إليه جان غريش محقًّا: «كل شيء يجري كما لو أن ريكور قد ازداد وعيه بواقعة أن نظرية القراءة ليست عملية ملحقة بالهيرمينوطيقا، وإنما قلبها نفسه. وبطريقته الخاصة، صادق على أطروحة غادامر القائلة بأنه في «الرهافات الثلاث» التي ميزت الهيرمينوطيقا التقوية (Piétiste) [...]، فالرهافة الثالثة هي التي ينبغي أن تُوضع في مركز الهيرمينوطيقا. وهذا يعني، بالنسبة إلى ريكور، أن الفعل الذي تُمارس فيه رهافة التطبيق ليس إلّا فعل القراءة»[116].

تُظهر تخطيطية الحبك وتراثيته، في المحاكاة 2، التفاعل بين فعل الكتابة وفعل القراءة، أي بين المحاكاة 2 والمحاكاة 3. بكلمات أخرى، تُظهر هاتان السمتان (التخطيطية والتراثية) أن فعل القراءة يصاحب فعل الكتابة ويمارس تأثيرًا قويًّا فيه، بقدر ما يتأثَّر به. وعلى هذا الأساس، ينبغي إبراز التفاعل بين فاعلية المؤلّف

---

(115) Ricœur, *Temps et récit, III*, p. 286. (ريكور، الزمان والسرد، الجزء الثالث، ص 455).

(116) Jean Greisch, «L'Herméneutique est-elle une méthode? Exégèse biblique et poétique de la lecture,» dans: *Mythe et philosophie, Les Traditions bibliques*, Sous la dir. de Christian Berner et Jean-Jacques Wunenburger (Paris: Presses universitaires de France, 2002), p. 250.

وفاعلية المتلقي، بدلًا من الاقتصار على التركيز على فاعلية المؤلِّف، والحديث، في المقابل، عن دورٍ سلبي منفعلٍ للقارئ. فمن جهة أولى، تُصاغ انتظارات القارئ وتوقُّعاته بواسطة النماذج الإرشادية المؤسَّسة للتقاليد السردية، إذ تُفضي المطالعة المتكررة لهذه النماذج إلى معرفة القُرَّاء بالقواعد الشكلية والأنواع والأنماط الفردية للأدب السردي. وفضلًا عن ذلك، لا تتحقَّق قدرة القصة على أن تكون متابَعة ومقروءة إلّا من خلال عملية القراءة. وعلى هذا الأساس، يمكن القول إن كلًّا من الكاتب والقارئ يسهمان في عملية الحبك. ومن جهة ثانية، يرتبط الجدل، بين تجديد النماذج وترسُّبها، بعملية القراءة دائمًا. «ففي فعل القراءة، يتلاعب المتلقِّي بالقيود السردية، ويملأ الفجوات، ويشترك في المعركة بين الرواية والرواية المضادة، ويتمتَّع باللذَّة التي أسماها رولان بارت لذَّة النص»[117]. ومن جهة ثالثة، فإن التصوير السردي لا يُنجزه بشكل كامل المؤلِّف الذي يترك، بقصد أو من دونه، ولدرجة أو لأخرى، فجوات وثغرات ونقاطًا غير محسومة في الحبكة. ويقوم القارئ لاحقًا بإتمام عملية الحبك التي استهلّها الكاتب. وهكذا، يبدو من جديد أن العمل الأدبي هو ثمرة التعاون والتفاعل بين عمليتي الكتابة والقراءة.

5- نظريات القراءة بين قطبي الكاتب والقارئ

لتوضيح البنية الجدلية لإعادة التصوير والدور الفاعل والوسيط الذي يقوم به فعل القراءة في المواجهة بين عالم النص وعالم القارئ، لجأ ريكور إلى فحص نقدي لبعض أهم نظريات القراءة، ومنها نظرية «بلاغة الفن القصصي» ونظرية «فينومينولوجيا القراءة» ونظرية «جماليات التلقِّي». وتهتمُّ النظرية الأولى بإبراز استراتيجية الإقناع التي يتَّبعها الكاتب في تأليفه العمل الأدبي، بينما تُبرز النظريتان الأخيرتان بالأحرى سمة عدم اكتمال العمل الأدبي ودلالته، قبل تلقّي القراء له بصورة فعلية وفعالة.

أ- بلاغة الفن القصصي

تركِّز هذه النظرية على إنتاج المؤلِّف لاستراتيجية الإقناع. وحاول واين بوث - كما يشير في تمهيد كتابه **بلاغة الفن القصصي** - العثور على «الوسائل

(117) Ricœur, *Temps et récit, I*, p. 145. (ريكور، الزمان والسرد، الجزء الأول، ص 455).

البلاغية المتاحة لدى مؤلّف الملحمة أو الرواية أو القصة القصيرة، في محاولته الواعية أو غير الواعية، لفرض عالمه الخيالي على القارئ»[118]. ويرى ريكور أن إدخال مقولة المؤلّف، في نظرية الكتابة، لا يتعارض مطلقًا مع الاستقلالية الذاتية لدلالة العمل الأدبي، بالنسبة إلى مؤلّفه وقصده الذهني. فليس المقصود، بهذا الإدخال، الانشغال بالمؤلّف الحقيقي الذي قام بتأليف العمل، وبالسيرورة المُفترَضة بهذا التأليف. فالحديث يدور، في هذا السياق، حول «المؤلّف الضمني». وبإدخال هذا المفهوم، تنشد بلاغة الفن القصصي، بشكل رئيس، «توضيح التقنيات التي تجعل عملًا ما قابلًا للتوصيل. وبالإمكان فرز هذه التقنيات داخل العمل نفسه. وينتج من ذلك أن النمط الوحيد المطروح عن المؤلّف، لا يتعلّق بالمؤلّف الحقيقي، الذي هو موضوع السيرة، وإنما بالمؤلّف الضمني»[119]. وتُفيد مقولة المؤلّف الضمني في تبديد بعض أشكال سوء الفهم، في ما يتعلّق بالغياب الظاهر للمؤلّف في الرواية الحديثة: فهي تسمح بعدم الخلط بين هذا الغياب وغياب التقنية البلاغية. ويمكن النظر إلى جهد الروائيين المعاصرين، في أعمالهم الروائية - من أجل أن يجعلوا أنفسهم غير مرئيين، حيث تبدو الرواية بلا مؤلّف - على أنه تقنية بلاغية، من بين تقنيات أخرى. فباستطاعة المؤلّف، بطريقة أو بأخرى، أن يتخفّى، ولكن ليس بإمكانه الاختفاء بشكل كامل. كما يعزو القارئ، بالبداهة أو بالحدس، وحدة النص إلى المؤلّف الضمني. ويُشبه الدور التوحيدي الذي يعزوه القارئ إلى المؤلّف الضمني فكرة الأسلوب المعرَّف بأنه «التلاؤم بين فرادة الحل، الذي يشكّله العمل نفسه، وفرادة ظروف الأزمة كما يتصورُّها المفكّر أو الفنان»[120]. وفي هذه الحالة تحديدًا، لا تتعلّق تسمية القارئ للعمل الأدبي، أو للحلّ الفريد الذي يشكّله، بأي نفسانية، لأنه لا يوجد، في هذا السياق، أي حدس للقصد الذهني المزعوم للمؤلّف.

تنكبُّ بلاغة الفن القصصي أيضًا على دراسة مشكلة «السارد غير الجدير بالثقة» فالسارد الجدير بالثقة هو ذاك «الذي يتحدَّث ويتصرَّف بالتوافق مع معايير

---

(118) Wayne C. Booth, *The Rhetoric of Fiction*, 2nd ed. (Chicago, ILL: University of Chicago Press, 1983), p. xiii.

(119) Ricœur, *Temps et récit, III*, p. 290. (ريكور، الزمان والسرد، الجزء الثالث، ص 240).

(120) المصدر نفسه، ص 292-293، وص 242-243 بالطبعة العربية.

العمل (والتي يمكن القول إنها معايير المؤلّف الضمنية)»[121]. والسارد غير الجدير بالثقة لا يفعل ذلك، إذ إنه لا يتقيد بهذه المعايير، ويخالف انتظارات القارئ، ويجعله في حالة من الشكّ وعدم الثقة في شأن المسار الذي تتجه إليه الأمور. ويرى بوث أن حالة الحيرة والاضطراب التي يقع فيها القارئ للروايات المعاصرة - حيث يشيع ظهور هذا السارد غير الجدير بالثقة - تُفسح المجال لإغواء الانحراف والفساد الأخلاقي. ويتّفق ريكور مع بوث جزئيًا حيال هذه المسألة، لكنه يعتقد أن «الرواية المعاصرة تمارس، بشكل أفضل، وظيفتها النقدية للأخلاق التقليدية، وربما حتى وظيفتها في التحريض والاستفزاز، بقدر زيادة الشكّ في الراوي وإيغال المؤلّف في الاختفاء، ويعزّز كلٌّ من هذين المنبعين لبلاغة الإخفاء، المنبع الآخر»[122].

مهما تكن نتائج هذه الاستراتيجيا البلاغية، فإنها تُظهر، بشكل جيد، أن القارئ لا يمكن أن يكون مجرَّد متلق سلبي؛ إذ يمكن التعقيد والحيرة - اللذين يخلقهما هذا النوع من الاستراتيجيا البلاغية - أن يكونا مصدرًا لمبادرة القارئ وحريته في مواجهة سلطة المؤلّف في فرض قناعات أو استراتيجيات معينة في قَصّه. ولا يمكن تلقّي العمل - في حال وجود مثل هذه الاستراتيجيات البلاغية - أن يفضيَ إلى انصهار الآفاق إلّا من خلال معركة أو صراع بين القارئ والمؤلّف الضمني أو السارد غير الجدير بالثقة. وفي هذه الحالة، «تكفُّ القراءة عن أن تكون رحلة موثوقة، برفقة سارد جدير بالثقة، وتتحول إلى صراع مع المؤلّف الضمني؛ صراع يقود القارئ إلى ذاته نفسها»[123].

يهدف تشبيه المواجهة بين الكاتب والنص بالمعركة أو الصراع إلى إظهار حدود بلاغة الفن القصصي، بقدْر ما ينحصر اهتمام هذه البلاغة بقطب المؤلّف ومبادرته واستراتيجيته في الإقناع. وإدراك ريكور ضرورة إظهار الدور الفاعل والنشيط للقارئ، في نظرية شاملة للقراءة، قاده إلى اللجوء إلى النظريات التي تركّز بالأحرى على قطب القارئ واستجابته لاستراتيجيات المؤلّف الضمني. ويمكن اعتبار هذه النظريات بمنزلة المقابل الجدلي للنظريات التي تقتصر على

(121) Booth, p. 158.

(122) Ricœur, *Temps et récit, III*, p. 295. (ريكور، الزمان والسرد، الجزء الثالث، ص 244).

(123) المصدر نفسه، ص 297، وص 445 بالطبعة العربية.

إبراز دور المؤلّف أو دور النص. ولهذا، وفي مواجهة تأكيد بوث أن «المؤلّف يصنع قرّاءه»[124]، وقول ميشيل شارل أن «القراءة تنتمي إلى النص، وهي مدونة فيه»[125]، يُشدِّد ريكور بقوة على أنه، «من دون القارئ الذي يرافقه، ليس ثمة فعل تصويري للنص داخل العمل، ومن دون قارئٍ يتملّكه، ليس ثمة عالم معروض أمام النص»[126].

ينبغي للنظرية الشاملة للقراءة ألّا تقتصر على إبراز استراتيجيات الإقناع التي ينتجها المؤلّف الضمني، والتي تمتدُّ في النص. فما يجب إظهاره أيضًا هو استجابة القرّاء لهذه الاستراتيجيات وآثارها فيهم. لذا يجب إكمال المنظور البلاغي بمنظورٍ جمالي، بمعنى «جماليات التلقّي». واضطلعت نظريتان بارزتان للقراءة بإظهار هذا المنظور الجمالي: «فينومينولوجيا القراءة» لدى رومان إنغاردن وولفغانغ آيزر، و«جماليات التلقّي» عند هانز روبرت ياوس. وتحت تأثير النظريات التي تشدِّد على فاعلية دور فعل القراءة وأهميته عمومًا، ونظرية ياوس خصوصًا، منح ريكور هذا الفعل أهمية كبيرة في هيرمينوطيقا النص، ابتداءً من كتاب الزمان والسرد تحديدًا. اعترف ريكور بتأثير ياوس فيه، وقال في هذا الخصوص: «أدين بهذا التعرُّف إلى وظيفة العبور عبر القارئ لهانز روبرت ياوس، وللمدرسة المسماة 'التلقّي' [...]»[127]. ويرى ياوس أن أعمال ريكور «تضع الأسُس لتجاوزٍ هيرمينوطيقي للدوغمائية البنيوية»[128].

لا يقتصر التقاطع بين نظريتي فينومينولوجيا القراءة وجماليات التلقّي على تركيزهما على دور القارئ، بل يمتد إلى اشتراكهما في اعتبار الآثار التي يحدثها النص في متلقّيه، الفردي أو الجماعي، «مقومًا جوهريًّا من مقومات الدلالة الفعلية أو الحاضرة للنص. وعلى الرغم من هذا التقاطع المضاعف، فإن هاتين النظريتين

---

(124) Booth, p. 397.

(125) Michel Charles, *Rhétorique de la lecture*, Collection Poétique; 18 (Paris: Éditions du Seuil, 1977), p. 9.

(126) Ricœur, *Temps et récit, III*, p. 297. (ريكور، الزمان والسرد، الجزء الثالث، ص 246).

(127) Paul Ricœur, *La Critique et la conviction. Entretien avec François Azouvi et Marc de Launay*, Pluriel philosolophie (Paris: Hachette Littératures, 1995), p. 134.

(128) Hans Robert Jauss, *Pour une esthétique de la réception*, Traduit de l'allemand par Claude Maillard; Préface de Jean Starobinski, Bibliothèque des idées (Paris: Gallimard, 1978), p. 110.

تختلفان في مسألة أساسية: الأولى تهتمُّ بأثر العمل في القارئ الفرد وفي استجابته لذلك، في حين أن النظرية الثانية تنشغل بتلقِّي الجمهور العام للعمل»[129].

ب- فينومينولوجيا فعل القراءة

يتَّفق ريكور مع فينومينولوجيا فعل القراءة على عدم اكتمال العمل الأدبي أو دلالته، قبل تلقِّيه وقراءته. ويفضي القول بهذه الأطروحة إلى إظهار حدود بلاغة الإقناع من جهة، والسمة الفاعلة لعملية القراءة من جهة أخرى. فتصوير العمل الأدبي لا يكتمل أو يُنجز، بشكل تام، إلّا مع العلاقة الجدلية بين فعل الكتابة وفعل القراءة. وتكمن الميزة الأساس لفينومينولوجيا فعل القراءة - من وجهة نظر ريكور - في كونها نظرية تشرح آثار النص واستجابة القارئ له، بما يُظهر التوازن «بين العلامات التي يوفِّرها النص والفاعلية التركيبية للقراءة»[130]. وانطلاقًا من تحليل إنغاردن وآيزر فعل القراءة، سعى ريكور إلى التشديد على السمة الفاعلة والجدلية لهذا الفعل؛ لتوضيح ماهية استجابة القارئ لبلاغة الإقناع، والأشكال المختلفة لتفاعله معها. وتُبين السمات الجدلية لفعل القراءة التوازنَ بين مبادرة العمل ومؤلِّفه ومبادرة القارئ. وانطلاقًا من هذه السمات، تحدَّث ريكور عن عمل القارئ، «مثلما نتحدث عن عمل الكاتب. فالقراءة تعمل في النص، بفضل هذه الملامح الجدلية»[131]. وتمَّت الإشارة إلى ثلاث سمات جدلية تميز فعل القراءة، بوصفه «خبرةً حية».

ينجم **الجدل الأول** عن عدم التحديد الإرادي أو اللاإرادي لتصوير العمل، وهو ما يثير عمل القراءة أو يحفِّزه. فحين ينشر الراوي غير الجدير بالثقة في الرواية المعاصرة استراتيجيا محبطة لانتظارات القرّاء وتوقعاتهم، يضطلع هؤلاء القرّاء - الباحثون عن الاتِّساق والتوافق في التصوير السردي - بمسؤولية البحث بأنفسهم عن هذا الاتِّساق والتوافق. ويقتضي ذلك البحث عن التصوير السردي المتَّسق من الداخل قيامَ القارئ بسدِّ الثغرات والمناطق الغامضة أو غير المحدَّدة التي تركها المؤلِّف في عمله، عمدًا أو سهوًا. وهذا ما يجعل القراءة أشبه بصراع

---

(129) Ricœur, *Temps et récit, I*, p. 146. (ريكور، الزمان والسرد، الجزء الأول، ص 132).

(130) Ricœur, *Temps et récit, III*, p. 309. (ريكور، الزمان والسرد، الجزء الثالث، ص 255).

(131) المصدر نفسه، ص 307، وص 252 بالطبعة العربية.

لا ينتهي بفوز القارئ باستمرار. وما يحفِّز عمل القراءة لا يقتصر على ضبابية التصوير السردي وعدم التحديد في هذا التصوير فحسب؛ ففائض المعنى - الذي يكون الجدل الثاني في فعل القراءة - يثير هذا العمل أيضًا. ولتوضيح هذا الجدل الثاني، يكتب ريكور: «كلُّ نص، حتى النص المتشظِّي بشكل نسقي، ينكشف أنه غير قابل للاستنفاد أمام القراءة، كما لو أن القراءة يمكن أن تكشف بالضرورة، من خلال خاصيتها الانتقائية، عن جانب غير مكتوب في النص. وتفضِّل القراءة العمل على تشكيل هذا الجانب. وهكذا، يبدو النص في حالة نقص أو إفراط، بالتناوب، بالنسبة إلى القراءة»[132]. أمَّا الجدل الثالث لفعل القراءة، فيتعلَّق بالتماسك أو الترابط المنطقي الذي يبحث عنه كلُّ فعل قراءة. فإذا أخفق هذا البحث في الوصول إلى مبتغاه، تخسر القراءة معركتها أو صراعها مع النص الذي يبقى غريبًا أو غير مألوف أو غير مفهوم بالنسبة إلى القارئ. وفي المقابل، إذا نجح هذا البحث في مسعاه، يحصل فهم العمل، بمعنى أن ما كان غريبًا قد أصبح مألوفًا. ومع هذا التملُّك أو هذه الحيازة الشخصية للنص أو لمعناه المتَّسق، يشعر القارئ بأنه يسير مع العمل، ويصدِّقه لدرجة الانغمار فيه. ويصبح التجسيد عندئذ وهمًا، بمعنى اعتقاد المرء بأنه يرى شيئًا فعلًا. [...]. فالقراءة الجيدة هي تلك التي تقبل بدرجة معينة من الوهم، وتضطلع، في الآن نفسه، بالتفنيد المفروض بفائض المعنى، وتعدُّدية دلالات العمل على جميع محاولات القارئ، ليلتحم بالنص وتوجيهاته[133].

ج- جماليات التلقِّي

إذا كان اهتمام فينومينولوجيا القراءة ينصبُّ على تلقِّي قارئ فردي العمل الأدبي، فإن جماليات التلقِّي لدى ياوس تهتمُّ بالتلقِّي الجماهيري أو العمومي لهذا العمل. وتقوم الأطروحة الأساس لجماليات التلقِّي عند ياوس على القول إن «دلالة العمل الأدبي تعتمد على العلاقة الحوارية القائمة بين هذا العمل وجمهوره في كلِّ عصر»[134]. وتتَّبع هذه العلاقة الحوارية منطق السؤال والجواب اللذين

---

(132) Ricœur, *Temps et récit, III*, p. 308. (ريكور، الزمان والسرد، الجزء الثالث، ص 253).

(133) المصدر نفسه، ص 253-254 بالطبعة العربية.

(134) المصدر نفسه، ص 312، وص 256 بالطبعة العربية.

يبقيان ضمنيين أو مضمرين. ويعتبر ياوس أن كلَّ عمل أدبي هو بمنزلة جواب عن سؤال يسبقه. ولا يقتصر العمل على كونه جوابًا عن سؤال سابق فحسب، وإنما هو، أيضًا وخصوصًا، مصدر لأسئلة جديدة. فالدلالة الفعلية للعمل الأدبي لا تعادل التلقِّي الحالي للعمل، وإنما تعادل تاريخ تلقِّيه وتأثيراته. وإذا أخذنا في الحسبان «تاريخ التأثيرات»، نجد أن هذا التاريخ «يتطلَّب استعادة أفق التوقع للعمل الأدبي موضوع الدراسة، أي نسق المرجعيات المشكَّلة بواسطة التقاليد السابقة، بخصوص النوع الأدبي وموضوعه ودرجة التعارض الموجود، لدى المتلقِّين الأوائل، بين اللغة الشعرية واللغة العملية»[135].

إن منطق السؤال والجواب يسمح بإعادة بناء أفق الانتظار للعمل الأدبي. ويقتضي فهم عمل ما فهمَ الأسئلة التي يقترح إجابات عنها، بما يفضي إلى الانصهار بين أفق العمل وأفق الجمهور الذي يقوم بتأويله وإعادة تأويله. وهكذا يقوم تلقِّي العمل بوظيفة الوساطة بين أفق الانتظار النابع من الماضي (أفق انتظار العمل الأدبي) وأفق الانتظار في الحاضر (أفق الانتظار الاجتماعي). ويرى ياوس أنه لا يمكن للانصهار بين هذين الأفقين أن «يُثبِّت، بطريقة دائمة، دلالة عمل ما، لدرجة أن يضفي عليه سلطة عابرة للتاريخ»[136]؛ فدلالة العمل الأدبي تعتمد دائمًا على العلاقة الجدلية بين الأسئلة والأجوبة، وعلى التَمَفْصُل بين أفق الانتظار في العمل وأفق انتظار الجمهور المتلقِّي لهذا العمل. وإذا كان من الممكن دائمًا إعادة بناء الأسئلة التي يكون العمل بمنزلة الإجابة عنها، فهذا لا يعني أن لهذه الأسئلة والإجابات بالضرورة دلالة بالنسبة إلى جمهور المتلقِّين في الحاضر أو في المستقبل. ولا يحدث انصهار الآفاق إلّا عندما يجد القرَّاء، في الزمن الحالي، أن العمل المنتمي إلى الماضي يتضمَّن إجابة عن أسئلة حالية معينة تشغل بالَهم. وعلى الرغم من تأثُّر ياوس الواضح بهيرمينوطيقا غادامر، فإنه يختلف معها تمامًا بخصوص فكرة «الكلاسيكي». فغادامر – سائرًا في ذلك على منوال هيغل – يعتبر أن «عندما نصف عملًا ما بأنه 'كلاسيكي'، فذلك يحدث بالأحرى في الوعي ببقائه وبدلالته الدائمة والمستقلَّة عن جميع صروف الزمان،

---

(135) Ricœur, *Temps et récit, III*, p. 313. (ريكور، الزمان والسرد، الجزء الثالث، ص 257).

(136) المصدر نفسه، ص 314، وص 258 بالطبعة العربية.

في نوع من الحضور اللازمني، والمعاصر لكلّ حاضر»[137]. أمّا ياوس، فيعتبر أن من غير الممكن أن يكون للأعمال الأدبية دلالات لازمنية أو مستقلّة ذاتيًا، إذ تعتمد هذه الدلالات باستمرار على أفق الانتظار المنتمي إلى الحاضر وعلاقته الجدلية بأفق الانتظار المنتمي إلى الماضي. ويوضّح ريكور أطروحة ياوس، في هذا الخصوص: «لا يملك نص من الماضي القدرة على فرض نفسه علينا عبر الزمن، أو على آخرين سيأتون لاحقًا أيضًا، [...] فالتقليد الأدبي هو جدل بين السؤال والجواب، وتتواصل حركة هذا الجدل دائمًا انطلاقًا من أوضاع الحاضر، وهو الأمر الذي ما زلنا نرفض غالبًا الاعتراف به. ولا يستمر نص في التقليد بفضل أسئلة قديمة قام بحفظها وبطرحها، باستخدام المصطلحات نفسها، على جمهور الأزمنة كلها، بما فيها زمننا. فثمة، في البداية دائمًا، اهتمام صادر، عن الموقف الحاضر - والذي يأخذ شكل النقد أو المحافظة عليه - والذي يقرّر في ما إذا كان سؤال من الماضي أو مزعوم أنه لازمني، ما زال يهمّنا أو أصبح يهمّنا من جديد، فنحن نبقى غير مبالين بعدد لا يمكن حصره من الأسئلة الأخرى»[138].

يميز ياوس بين أفق الانتظار الخاص بالأدب وأفق الانتظار المتعلّق بالحياة اليومية. ويرتبط التمييز بين هذين النوعين من الانتظار بتمييز أساس إلى أبعد حد بين اللغة الشعرية واللغة الممَارسة اليومية. فانطلاقًا من المسافةً الفاصلة بين الحياة الأدبية والممارسة اليومية، يستطيع العمل الأدبي الجديد أن يخلق مسافة أو جمالية. وعلى الرغم من هذه المسافة، أو بالأحرى بفضلها، يستطيع العمل الأدبي أن يمارس وظيفته الإبداعية في الخلق الاجتماعي. وفي قلب عملية تلقّي القرّاء العمل الأدبي، يتحقّق التَمَفْصُل بين هذين النوعين من الانتظار. ويحدث هذا التحقُّق عندما يقوم عمل ما - في أثناء عملية القراءة - بتزويد قرّائه بحل مسألة أو بالإجابة عن سؤال ملائم ينبغي للقرّاء أن يجدوه بأنفسهم. فالفاعلية الاجتماعية الإبداعية، أو ما سمّاها ياوس «الوظيفة الإبداعية للعمل الفني»، «تعمل تمامًا في

---

(137) Hans-Georg Gadamer, *Vérité et méthode: Les Grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, éd. intégrale rev. et complétée par Pierre Fruchon, Jean Grondin et Gilbert Merlio, L'Ordre philosophique (Paris: Éd. du Seuil, 1996), p. 309. (هانز جورج غادامير، **الحقيقة والمنهج: الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية**، ترجمة حسن ناظم وعلي حاكم صالح؛ راجعه عن الألمانية جورج كتورة (طرابلس، ليبيا: دار أويا، 2007)، ص 395-396).

(138) Jauss, p. 107.

هذه النقطة من التمفصل بين الانتظارات التي تلتفت إلى الفن والأدب والانتظارات المؤسِّسة للخبرة اليومية»[139].

يميّز ياوس – في هيرمينوطيقاه الساعيَة إلى تجديد تأريخ الأدب – بين ثلاث لحظات أو ثلاثة أنماط في فعل القراءة: قراءة مباشرة «بريئة»، وقراءة تفكُّرية تأويلية، وقراءة نقدية تسعى إلى إعادة بناء السياق التاريخي. ويقارب ريكور بين هذه الأنماط الثلاثة من القراءة وأنواع الرهافة الهيرمينوطيقية الثلاثة: رهافة الفهم ورهافة التفسير[140] ورهافة التطبيق.

تتعلَّق القراءة الأولى بالخبرة التاريخية للقُرَّاء وبأفق انتظارهم. وهي قراءة جمالية. وتمتلك اللذّة التي تصاحب القراءة «قوة فتح فضاء المعنى حيث ينبسط لاحقًا منطق السؤال والجواب»[141]. ولا نجد في هذه القراءة منطق السؤال والجواب، لأن وجود هذا المنطق يقتصر على القراءة الثانية، القراءة التفكُّرية أو التأويلية. وعلى الرغم من الطابع الجمالي الطاغي على القراءة الأولى، فهذا لا يعني أنها محرومة – في نظر ياوس – من كلِّ طابع معرفي. فاللذّة التي ترافق هذه القراءة «تستنهض الفهم. فهي تلقٍّ إدراكي متبصِّر بتوجيهات التقسيم الموسيقي الذي يمثِّله النص. وهي تلقٍّ منفتح بفضل سمة الأفق الذي تعرَّف إليه هوسِّرل في كلِّ إدراك»[142]. ولا تكتفي اللذّة بمرافقة القراءة الأولى، المتمثِّلة في الفهم المباشر والأولي للعمل الأدبي، فهي ترافق أيضًا القراءتين الثانية والثالثة. فهذه

---

(139) Ricœur, *Temps et récit, III*, p. 317. (ريكور، الزمان والسرد، الجزء الثالث، ص 259).

(140) نلاحظ أن ريكور يفضِّل ترجمة التعبير اللاتيني *subtilitas interpretandi* بـ «رهافة التفسير» (subtilité de l'explication)»، وليس بـ «رهافة التأويل» كما فعل بعض المفكرين والمترجمين. انظر: Ricœur, *Temps et récit, III*, p. 318. (ريكور، الزمان والسرد، الجزء الثالث، ص 260). ويمكن تفسير ذلك بأن ريكور يرى أنه يمكن اعتبار منطق السؤال والجواب – الذي يميز النمط الثاني من القراءة في الهيرمينوطيقا الأدبية عند ياوس – بمنزلة خطوة انتقالية نحو النمط الثالث من القراءة. وبيّنا سابقًا الدور الوسيط الذي يقوم به التفسير في الهيرمينوطيقا الريكورية بين الفهم البسيط والفهم المعمَّق. وهذا ما يبيّن، جزئيًا على الأقل، سبب اختيار ريكور مصطلح التفسير، وليس مصطلح التأويل. وفي تأكيده الدور التفسيري الوسيط الذي يقوم به منطق السؤال والجواب، يكتب ريكور: «وهكذا، فإن الهيرمينوطيقا الأدبية تتوجَّه نحو التطبيق ويُوجِّهها الفهم، في الوقت نفسه. ومنطق السؤال والجواب هو الذي يضمن نقلة التفسير».

(141) Ricœur, *Temps et récit, III*, pp. 319-320. (ريكور، الزمان والسرد، الجزء الثالث، ص 261).

(142) المصدر نفسه، ص 320.

اللذّة محايثة للقراءة في الهيرمينوطيقا الأدبية عند ياوس. والقراءة الثانية هي إعادة قراءة، هي قراءة عن مسافة، ومحكومة ببنية أفق القراءة الأولى أو فهمها المباشر. وتنشد القراءة الثانية التفكُّر في القراءة الأولى وما أفضت إليه من معان مقترحة أو ممكنة. ويتَّخذ التفكُّر منطق السؤال والجواب للموازنة بين هذه المعاني وبيان تفاضلها. ولتوضيح السمات المميزة للقراءة (القراءة الأولى) ولإعادة القراءة (القراءة الثانية)، يكتب ريكور: «تتضمَّن القراءة غنى وعتمة، في آنٍ واحد؛ أمّا إعادة القراءة فتوضِّح لكنها تنتقي؛ وهي تستند إلى الأسئلة المتروكة مفتوحة، بعد المسيرة الأولى في النص، ولكنها لا تقدِّم إلّا تأويلًا بين تأويلات كثيرة أخرى. وهكذا يحكم جدل الانتظار والسؤال العلاقة بين القراءة وإعادة القراءة. فالانتظار منفتح، ولكنه أكثر إبهامًا، وأمّا السؤال، فمحدَّدٌ ولكنه أكثر انغلاقًا. ولا بد للنقد الأدبي أن يتَّخذ موقفه في هذا الشرط القبلي الهيرمينوطيقي للتحيز»[143].

تهدف القراءة الثالثة إلى توضيح تحيّز التلقِّي الحالي للعمل، حيث يعمل هذا التلقِّي على إعادة بناء الأفق التاريخي الذي يشكِّل شرط تكوين العمل وأثره. والانشغال بغيرية (L'Altérité) العمل الأدبي يفضي إلى صعوبة مساواته بالتطبيق. وتساءل ريكور عمّا إذا كانت اللذّة التي تصاحب الأنماط الثلاثة من القراءة، في هيرمينوطيقا ياوس، تسمح لنا بالقول إن التطبيق لا يشكِّل مرحلة منفصِلة ومتميزة في هذه الهيرمينوطيقا الأدبية. ويمكن تمييز التطبيق وآثار العمل الأدبي – الآثار الأخلاقية خصوصًا – في هيرمينوطيقا ياوس، بفضل ثالوث آخر غير ثالوث القراءة. ويتمثَّل هذا الثالوث الجديد في الصنعة الفنية (Poèisis) والتذوق الجمالي (Aisthèsis) والتطهير (Catharsis). ويمثِّل التطهير، في هذا الثالوث الجديد، مرحلة التطبيق. فللعمل الأدبي تأثيرات أخلاقية ووجدانية ومعرفية. وتحصل هذه الآثار في لحظة التطهير المتميزة عن لحظة التذوق الجمالي. وتفضي قراءة العمل إلى تحفيز القُرَّاء على القيام بتقويمات أخلاقية جديدة للواقع، بالاستناد إلى معاييرَ جديدة، هي معايير العمل الأدبي نفسه. ويشتدُّ تأثير العمل الأدبي في القارئ، بقدر ما يتماهى أو يتوحَّد هذا القارئ مع شخصيات ذلك العمل.

---

(143) Ricœur, *Temps et récit, III.* (ريكور، الزمان والسرد، الجزء الثالث، ص 262).

6- البنية الجدلية لعملية إعادة التصوير

إن دراسة ريكور بعض أهمّ نظريات القراءة سمحت له بالتشديد على بعض التوترات أو السمات الجدلية التي تتَّسم بها المحاكاة 3 أو عملية إعادة التصوير. وتتمثَّل هذه السمات الجدلية في: **أولًا** - التوتر بين الحرِّية والقيود، في سيرورة إبداع العمل الأدبي؛ **ثانيًا** - التوتر بين أفق العمل الأدبي أو أفق المؤلّف الضمني والاستراتيجيات التي تُستخدم للإقناع من جهة أولى، وأفق القرَّاء من جهةٍ ثانية؛ **ثالثًا** - التوتر بين توصيلية العمل أو معناه والمرجعية أو إعادة التصوير؛ **رابعًا** - التوتر بين السمة الخيالية للعمل الأدبي وتأثيره في القرَّاء وفي واقعهم الاجتماعي.

يرتبط التوتُّر الجدلي الأول بالمقارنة بين تأليف السرد الخيالي أو القصصي والسرد التأريخي. ويرى ريكور أن إعادة بناء الماضي في عملية التأريخ تترافق مع شعورٍ بـ «الدَّين» تجاه هذا الماضي. ويفضي هذا الشعور إلى خضوع المؤرِّخ لبعضِ القيود، في تأريخه. فمثلًا، بينما يتعين على المؤرِّخ أن يُقدِّم براهين توثيقيةً أو موثَّقةً، يكون السرد القصصي الخيالي متحرِّرًا من هذا النوع من القيود. ولكن، على الرغم من هذه الحرِّية النسبية المتوافرة لدى الفنان - مقارنةً بالمؤرِّخ - فإن السرد القصصي الخيالي يخضع لنوع آخرٍ من القيود. وتتمثَّل هذه القيود في «النظرة إلى العالم» التي تحرِّك الفنان وتحثُّه على نقلها إلى الآخرين، إلى القرَّاء. وهذه النظرة هي التي تدفع بالمؤلّف إلى العمل على إقناع القرَّاء، بواسطة استراتيجيات الإقناع المختلفة. فتَحرُّر الفنان من القيود الخارجية، والمتمثِّلة خصوصًا في البرهان التوثيقي، يرافقه قيد داخلي، يتمثَّل في التزام الفنان العمل على نشر الأفكار والمبادئ التي يعتقد أو يؤمن بها. فكل حقلٍ له قيوده الخاصة والمتميزة. «وهكذا، فالقانون الصارم للإبداع، والذي يعمل على إنتاج النظرة إلى العالم التي تُحرِّكه، بأكمل طريقة ممكنة، يتطابق، بجميع سماته، مع دَين المؤرِّخ أو قارئ التاريخ، حيال الموتى»[144]. ولا يخصُّ هذا التوتر الجدلي، بين الحرِّية والقيود، عملية خلق السرد القصصي الخيالي فحسب، وإنما هو ملازم أيضًا للحظة التطهير، ولعملية تلقِّي القرّاء العمل الأدبي. وانطلاقًا من هذا التوتر

---

(144) Ricœur, *Temps et récit, III*, pp. 324-325. (ريكور، الزمان والسرد، الجزء الثالث، ص 265-266).

الجدلي، تحدَّث ريكور عن «حرية مقيدة». وتبلغ هذه الحرية المقيدة ذروتها في لحظة التطهير. «ففي لحظة التوضيح والتطهير، يصبح القارئ حرًّا رغمًا عنه. وهذه المفارقة هي التي تجعل المواجهة بين عالمي النص والقارئ صراعًا لا يحمل له انصهار آفاق انتظار النص وانتظار القارئ، سوى سلام غير مأمون»[145].

يتعلَّق التوتر الجدلي الثاني لفاعلية إعادة التصوير بهذه المواجهة بين عالَم القارئ وعالَم العمل الأدبي. ويمكن هذه المواجهة أن تتَّخذ - كما رأينا - شكل الصراع بين أفق انتظار القارئ وأفق العمل الأدبي أو المؤلِّف الضمني. وتستطيع المباعدة أو التماسف بين هذين الأفقين أن تُحول هذه المواجهة إلى ما يشبه الصراع أو المعركة. ومع أن في الإمكان أحيانًا تجاوز هذا الصراع - من خلال الوصول إلى درجة من درجات انصهار الآفاق - فهو ربما يُفضي، أحيانًا أخرى، إلى الاغتراب واختلاط الآفاق. ولا يمكن الوصول دائمًا إلى انصهار الآفاق، وهو ما يمثِّل النموذج المثالي والأفضل لعملية القراءة. وحتى في حال الوصول إلى هذا الانصهار أحيانًا - بعد عبور حالة الصراع - فذلك لا يفضي بالضرورة إلى «عناق هادئ»، وإنما قد يتَّخذ غالبًا شكل «السلام المتزعزع». فنظرية ريكور في القراءة تميل إلى خلق توازنٍ بين سلبية تلقِّي العمل الأدبي، وفاعلية فعل القراءة[146]؛ أي بين مباعدة النص أو غرابته وانفتاحه على التملُّك أو الحيازة الشخصية من جهة، والتطبيق من قِبل القراء من جهة أخرى. وباختصار، القراءة هي «تلقٍّ فاعل». هذا هو التعبير الذي يعبِّر عن التوازن بين سلبية التلقِّي وفاعلية القراءة. فالقارئ لا يقتصر على تلقِّي المعنى، وإنما يقوم فعليًّا ببنائه أو بإعادة بنائه.

يتمثَّل التوتُّر الجدلي الثالث في العلاقة بين قابلية التوصيل (Communicabilité) والمرجعية (Référentialité)، في عملية إعادة التصوير. وأظهر ريكور تحفُّظًا حيال مصطلح المرجعية، لأن هذا المصطلح قد يوحي بأن العمل الأدبي يملك بنفسه

---

(145) Ricœur, *Temps et récit, III*, p. 325. (ريكور، الزمان والسرد، الجزء الثالث، ص 266).

(146) يعيد ريكور لاحقًا تأكيد السمة الصراعية الملازمة لفعل القراءة، فيكتب: «القراءة ليست مجرَّد تقليد كسول، فهي، في أحسن أحوالها، صراع بين استراتيجيتين: استراتيجية الإغراء التي يقوم بها المؤلِّف خلف قناع سارد يستحق ثقتنا كثيرًا أو قليلًا، وبمشاركة ضمنية «للتعليق الإرادي لعدم التصديق (*Willing Suspension of Disbelief*)، الذي يؤشِّر بدء القراءة، واستراتيجية الريبة التي يقوم بها القارئ المتيقِّظ الذي لا يجهل أنه هو الذي يحمل النص إلى دلالته، بفضل الثغرات المحسوبة أو غير المحسوبة». انظر: Ricœur, *Soi-même*, p. 188. (ريكور، الذات، ص 324).

القدرة على الإحالة على واقع خارج اللغة. ولتجنُّب هذا الأمر، وللتشديد على فاعلية فعل القراءة، فضَّل ريكوَر - ابتداءً من الزمان والسرد- الحديث عن عملية إعادة التصوير. ولا تنفصل مسألة المعنى أو التصوير - الذي يقوم العمل الأدبي بتوصيله أو نقله - عن مسألة إعادة التصوير. فما يُصوَّر موجَّه أصلًا ليعاد تصويره. فالسرد، شأنه شأن كلِّ خطاب شعري، بل شأن كلِّ خطاب، يقول شيئًا ما (المعنى) بخصوص شيءٍ ما (المرجعية). وتكمن قوة إعادة التصوير التي يمتلكها العمل الأدبي في العالم الذي يعرضه أو يقذفه خارج ذاته. وينبغي أن يقوم المؤلف بتصوير هذا العالم كي يتاح للقارئ لاحقًا القيام بإعادة تصويره. فتصوير هذا العالم يُنشِد تحديدًا قيام القارئ بإعادة تصويره. ولهذا أكد ريكور: «لا تستطيع جماليات التلقِّي تناول مشكلة التواصل، من دون تناول مشكلة المرجعية. فما يجري توصيله في ما وراء معنى عمل ما، هو، في التحليل الأخير، العالم الذي يصمِّمه هذا العمل، والذي يكون أفقه»[147].

يكمن التوتُّر الجدلي الأخير، الذي تتَّسم به عملية إعادة التصوير، في العلاقة بين الدورين المتباعدين للقراءة. «فتبدو هذه القراءة، بالتناوب، انقطاعًا في مجرى الفعل وإطلاقًا جديدًا للفعل»[148]. ويرتبط هذان الدوران للقراءة، بشكل وثيق، بتوسُّطها بين العالم المتخيل للنصِّ والعالم الواقعي الفعلي للقارئ. ويميز ريكور، في هذا الصدد، بين ما يحدث «في القراءة»، وما يحدث «في ما وراء» القراءة. فإذا كان معنى العمل أو تصويره ينتهي ويُنجَز في فعل القراءة، فإن إعادة التصوير لا تحدث إلّا في ما وراء القراءة، في الأفعال الفعلية أو الحقيقية. فـ «في القراءة وحدها تُكمِل دينامية التصوير مسيرتها. وفي ما وراء القراءة، يتحول تصوير النص إلى إعادة تصوير، في الفعل الواقعي الذي تنقله الأعمال المُتلقَّاة»[149]. فالتوتر الجدلي الرابع يتعلَّق إذن بالعلاقة بين ما يحدث في القراءة وما يحدث في ما وراءها. ففي القراءة، يلتحق القارئ، بشكل جزئي على الأقل، بالعالم المتخيل للعمل الأدبي. وفي المقابل، يخضع العالم الواقعي للقارئ، بدرجةٍ أو أخرى، لتأثير المواجهة مع عالم العمل. وانطلاقًا من ذلك، يمكن التمييز بين لحظتين

---

(147) Ricœur, *Temps et récit, I*, p. 146. (ريكور، الزمان والسرد، الجزء الأول، ص 132).

(148) المصدر نفسه، ص 327، وص 268 بالطبعة العربية.

(149) المصدر نفسه، ص 286-287، وص 238 بالطبعة العربية.

متمايزتين من التطبيق: في اللحظة الأولى، يساهم القارئ في صوغ معنى النص، ويتلقّى، في الوقت نفسه، عالم النص أو أفقه؛ وفي اللحظة الثانية من التطبيق، يُصَب العمل في الممارسة الواقعية.

من حيث إن القارئ يُخضِع انتظاراته إلى الانتظارات التي يعرضها النص، فهو يبتعد عن الواقع بقدْر لاواقعية العالم الخيالي الذي يهاجر نحوه. وتصبح القراءة عندئذ مكانًا هو نفسه غير واقعي، يأخذ فيه التفكُّر استراحة. وفي المقابل، من حيث إن القارئ يدمج – بوعي أو من دونه، لا يهم كثيرًا – العِبَر المستقاة من قراءاتهم في رؤيتهم للعالم، من أجل زيادة المقروئية المسبقة لهذه الرؤية، تصبح القراءة بالنسبة إليه أكثر من مجرَّد مكان يتوقف القارئ فيه، فهي وسط يقوم بعبوره. [...] ويوحِّد النموذج المثالي للقراءة هاتين اللحظتين من إعادة التصوير في وحدة هشَّة من الركود والإرسال. وتستطيع هذه الوحدة الهشَّة أن تعبِّر عن نفسها في المفارقة التالية: كلَّما ازداد ابتعاد القارئ بنفسه عن الواقع في القراءة، ازداد تأثير العمل الأدبي في الواقع الاجتماعي، عمقًا واتِّساعًا[150].

(150) Ricœur, *Temps et récit, I*, p. 327-328. (ريكور، الزمان والسرد، الجزء الأول، ص 268).

القسم الثالث

التوسُّعات المتتالية لهيرمينوطيقا النص الريكورية: الفهم والتفسير في العلوم الإنسانية والاجتماعية وفي هيرمينوطيقا الخطاب الشفهي

الفصل السادس

إشكالية المنهج في العلوم الإنسانية والاجتماعية
امتداد الهيرمينوطيقا الريكورية
إلى نظريّتي الفعل والتاريخ

أولًا: التقارب والصلة الوثيقة
بين نظريات النص والفعل والتاريخ

لإقامة علاقة جدلية بين التفسير والفهم، تتخذ المحاولة الريكورية نقطة انطلاقها من نظرية النص، قبل أن تمتد لاحقًا إلى نظريتيّ الفعل والتاريخ. وسعى ريكور، في ما هو مستمر في الاضطلاع بدور الوسيط[1] بين النظريات والمناهج المتعارضة، إلى إيجاد حلٍّ جدلي للصراع المنهجي القائم - في نظريات النص والفعل والتاريخ - بين المتحزِّبين للفهم والمتحزِّبين للتفسير. وبتأكيده التشابك والتقاطع بين هذه النظريات الثلاث، على المستوى المنهجي، عمل على إظهار واقعة أن النقاش الجدالي بين متبنِّي التفسير ومتبنِّي الفهم أفضى إلى ظهور إحراجات منهجية متشابهة، بل متماثلة، وإلى بحث متماثل عن حلٍّ جدلي لهذه الإحراجات. وتجلّى هذا البحث في «وضع الثنائية المنهجية للتفسير والفهم موضع مناقشة من جديد، واستبدال جدل رهيف بالتخيير العنيف»[2].

---

(1) يقول ريكور في أحد الحوارات التي أُجريت معه: «أحاول أن أكون وسيطًا». انظر: «J'Essaye d'être un médiateur,» entretien avec Paul Ricœur, *La Croix* (17 Novembre 1971).

(2) Paul Ricœur: «Expliquer et comprendre: Sur quelques connexions remarquables entre la =

سبق أن بيّنا الحلّ الذي قدمه ريكور للخصومة المنهجية بين التفسير والفهم في نظرية النص. وسنكرّس هذا الفصل للحلّ الجدلي المماثل الذي قدّمه في نظريتيّ الفعل والتاريخ، وفي العلوم الإنسانية والاجتماعية عمومًا. ففي هذه المجالات كلها، ثمة انقسام ثنائي يتمثّل في اتجاهين متعارضين: اتجاه يتمثّل في موقف الذين ينادون بضرورة اقتصار منهجية العلوم الإنسانية والاجتماعية عمومًا، ونظريتيّ الفعل والتاريخ خصوصًا، على تطبيق التفسير، من دون اللجوء إلى أي منهج آخر أو مقاربة أخرى، ويشيرون بذلك إلى «الفهم»؛ واتجاه قائم في موقف الذين يصرُّون على مشروعية اللجوء إلى الفهم وضرورة تطبيقه في هذه العلوم والمجالات. ويذهب بعضهم إلى القول بضرورة اقتصار اعتماد هذه العلوم والمجالات على الاعتماد على الفهم وحده، من دون اللجوء إلى ما يسمّونه «استعارة التفسير» من الميادين العلمية المختلفة. وهذا كلّه يُظهر التقاربَ الاستثنائي، على الصعيد المنهجي، بين نظريات النص والفعل والتاريخ. وتقوم فكرة النص أو نظريته بدور محوري ومرشد[3]، في هذا الصدد. وسنعرض بإيجاز، في ما يأتي، بعض النقاشات الحامية التي دارت في هذه الفروع المعرفية الثلاثة، بغية إظهار تقاربها على المستوى المنهجي.

في نظرية النص، يوجد، كما رأينا، التحليل البنيوي من جهة، والهيرمينوطيقا الرومانسية من جهة أخرى. فبالنسبة إلى التحليل البنيوي، ما ينبغي للعلم دراسته في نص ما، هو بالتحديد صورته أو بنيته، بغية الكشف عن التشابك بين الشيفرات التي يستعملها النص. فالعمل الأساس للتحليل البنيوي يقوم - وفقًا للأنثروبولوجيا البنيوية لليفي - شتراوس - على «توضيح آليات فكر متموضِّع (Objectivée)»[4].

= théorie du texte, la théorie de l'action et la théorie de l'histoire,» dans: *Du texte à l'action: Essais d'herméneutique, II*, Esprit (Paris: Éd. du Seuil, 1986), p. 162. (بول ريكور، من النص إلى الفعل: أبحاث التأويل، ترجمة محمد برادة وحسان بورقية (القاهرة: عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، 2001)، ص 123).

(3) انظر: Paul Ricœur, «Auto compréhension et histoire,» Texte prononcé en ouverture du symposium international Paul Ricœur «Autocomprehension e historia», tenu à Granada en Espagne, 23-27 Novembre 1987. Il a été publié dans sa traduction espagnole sous le titre «Autocomprehension e historia,» dans: Paul Ricoeur, Los caminos de la interpretación, Edited by T. Calvo Martínes et R. Ávila Crespo (Barcelona, Anthropos, 1991). <http://www.fondsricoeur.fr/uploads/medias/articles_pr/auto-comprehension-et-histoire-1988-v2.pdf>.

(4) «Réponses à quelques questions,» Entretien du «groupe philosophie» d'Esprit avec Claude =

ويرى هذا الاتجاه أنه ينبغي للدراسة العلمية للنصوص ألّا تنشغل بأي بُعدٍ نفسي يتعلّق بقصد المؤلّف أو بالدلالة الذاتية التي يمكن أن تتكون لدى قارئ نص ما. ويؤكّد ليفي - شتراوس في هذا الصدد: «المشروع الذي يقوم على محاولة نقلِ - إذا جاز لي القول - باطنيةٍ خاصة إلى باطنيةٍ عامة، يبدو لي فاشلًا سلفًا»[5].

في المقابل، ترى الهيرمينوطيقا الرومانسية أن الفهم وحده - وليس التفسير «العلمي» - هو وسيلتنا لدراسة النصوص، وأنه من غير الممكن الفصل بين القصد الذهني للمؤلّف ومعنى النص. فما ينبغي لقارئ أو مؤول نصٍّ ما فعله هو الإمساك بالقصد الذهني لمؤلّفه وفهمه. وانطلاقًا من ذلك، لن يكون مجديًا أو مفيدًا محاولة تطبيق التفسير في دراسة النص؛ لأنه لا يستطيع الوصول إلى فهمه، بل يمكن أن يكون عائقًا أمام بلوغ هذا الفهم. فهذا الفهم يكمن في إقامة التواصل بين روح المؤلّف أو عقله وروح القارئ أو عقله. وهكذا، نجد نوعًا من الإقصاء المتبادل الذي يسم العلاقة بين المتحزِّبين للفهم والمتحزِّبين للتفسير. ولتوضيح هذا الإقصاء يكتب ريكور: «يقوم التفسير من ناحية أولى، وباسم موضوعية النص، باستبعاد كلّ علاقة ذاتية وبينذواتية؛ ويُعلَن من ناحية ثانية، وباسم ذاتية الحيازة الشخصية للرسالة، أن كلَّ تحليل ساعٍ إلى الموضوعية غريب على الفهم»[6].

جرت مناظرات ومجادلات مشابهة ومستقلة في نظرية الفعل؛ فتحتَ تأثير فيتغنشتاين (Wittgenstein) ونظريته في ألعاب اللغة (Jeux de language)، ظهر، في الفلسفة التحليلية الأنغلو - ساكسونية الانقسام المنهجي نفسه الذي وجدناه في نظرية النص، بين التفسير والفهم. فبناءً على نظرية «ألعاب اللغة»، يميز الفيتغنشتاينيون الجدد (Néowittgensteiniens) بين ألعاب متنوعة ومختلفة للغة، توجِّه كلًّا منها قواعدُ مختلفة. ووفقًا لأنصار هذه النظرية، تختلف لعبة اللغة المتعلّقة بأحداث الطبيعة، بشكل واضح، عن لعبة اللغة التي تخصُّ الأفعال الإنسانية. ويميز ريكور بين هاتين اللعبتَين من اللغة، فيكتب: «[...] للحديث عن الحدث الطبيعي، ندخل في لعبة للغةٍ تتضمن أفكارًا مثل السبب، الواقعة،

= Lévi-Strauss, *Esprit*, vol. 31, no. 322 (Novembre 1963), p. 640. (جان ماري أوزياس [وآخ.]، البنيوية، ترجمة ميخائيل إبراهيم مخول، 2 ق في 1 (دمشق: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، 1972)، ص 284).

(5) «Réponses à quelques questions,» p. 637. (أوزياس [وآخ.]، ص 280).

(6) Ricœur, «Expliquer et comprendre,» p. 165. (ريكور، من النص، ص 129-130).

القانون، التفسير،... إلخ. [...] وإذا بدأنا بالحديث بخصوص الفعل، فسنستمر في الحديث بمصطلحات المشروعات، والمقاصد، والحوافز، وعلل التصرُّف، والفاعلين،... إلخ»[7]. وانطلاقًا من ذلك، فإن لعبة الكلام المتعلِّقة بنظام السببية (La Causalité) مختلفة ومتميزة تمامًا عن لعبة الكلام المتعلِّقة بنظام التحفيز (La Motivation). ولا يمكن ردُّ أو اختزال أي من هاتين اللعبتين إلى الأخرى، أو توحيدهما في لعبة واحدة. ووفقًا لأنصار هذا الاتجاه، فإن الفعل البشري نفسه ينقسم إلى لعبتي كلام: فمن حيث غايات الفعل، يمكننا الحديث عن «الفعل من أجل...»، ومن حيث أسباب الفعل يمكننا الحديث عن « الفعل بسبب...». والاختلاف المفترض بين هاتين اللعبتين للغة يرجع إلى الاختلاف بين السبب من ناحية والعلَّة من ناحية أخرى. لهذا يجب التمييز بين لعبة اللغة السببية التي تشير إلى حصول شيءٍ بسبب شيءٍ آخر، ولعبة لغة التحفيز التي تشير إلى قيام شخص ما بفعل ما من أجل شيءٍ ما أو من أجل غايات معينة[8]. باختصار، ينبغي الاعتماد على الفهم - لا على التفسير - في دراسة علل الفعل، أي حوافزه وغاياته؛ وفي المقابل ينبغي الاعتماد على التفسير - لا على الفهم - في دراسة أسباب الأفعال.

نجد الانقسام المنهجي نفسه في نظرية التاريخ؛ فمن جهة أولى، هناك المؤرِّخون الوضعيون، ويمثِّل كارل هامبل (C. Hempel) أنموذجًا معبِّرًا بامتياز عنهم. وباسم «وحدة العلم»، ينكر هذا الاتجاه الاختلاف بين العلوم الإنسانية والعلوم الطبيعية، على الصعيد المنهجي على الأقل. ويعتبر أنه ينبغي لتفسير الحوادث التاريخية - في التأريخ بوصفه علمًا - أن يسير على منوال تفسير الحوادث الفيزيائية في علوم الطبيعة. ويرى هامبل أنه ينبغي لتفسيرات علم التاريخ أن تتأسَّس على قوانين عامة، بحيث تكون الحوادث التاريخية المفسَّرة حالات خاصة لهذه القوانين. ومن جهة ثانية، نجد المؤرِّخين المعارضين للوضعية، كالفيلسوف الفرنسي ريمون آرون الذي يُبرز الدور الكبير الذي يقوم به الفهم في العلوم الإنسانية. ويعتبر هذا الاتجاه المنهجَ التاريخي امتدادًا لفهم الآخر، في الحياة اليومية؛ ويُشدِّد على الاختلاف الماهوي - على المستويات

---

(7) Ricœur, «Expliquer et comprendre,» p. 169. (ريكور، من النص، ص 280).

(8) انظر: Paul Ricœur: «Entre herméneutique et sémiotique,» dans: *Lectures 2. La Contrée des philosophes*, Points. Essais (Paris: Éd. du Seuil, 1999), p. 432.

المنهجية والإبيستمولوجية وحتى الأنطولوجية - بين العلوم الإنسانية والعلوم الطبيعية. ويرى أنصار هذا الاتجاه أنه لا يمكن أن يتحقَّق الفهم في علم التأريخ، من دون اشتراك ذاتية المؤرِّخ، في بحثه وتناوله موضوعه.

يبيّن الإيجاز السابق التقارب الكبير بين نظريات النص والفعل والتاريخ، على الصعيد المنهجي، من حيث تشابه الإشكاليات المنهجية الموجودة في هذه النظريات. ففي كلِّ نظرية، نجد الإحراجات المنهجية نفسها التي تبيّن ضرورة البحث عن حل جدلي لها. ولا يرى ريكور في هذا التقارب والتشابه أمرًا طارئًا أو مفاجئًا، «فثمة علل عميقة تبرِّر الانتقال من نظرية النص إلى نظرية الفعل، وبالعكس. [...] وسأقول باختصار: من جهة، فكرة النص أنموذج جيد للفعل الإنساني، ومن جهة أخرى، الفعل مرجع جيد لصنف كامل من النصوص»[9].

سنرى - في هذا الفصل - كيف نظر ريكور إلى النص على أنه يمثِّل «أنموذجًا جيدًا للفعل الإنساني»، ولماذا رآه على هذا النحو. ويمكن فهم تلك الرؤية انطلاقًا من المماثلة التي أقامها ريكور بين النص والفعل الإنساني الحصيف. وستكون هذه المماثلة - مع نتائجها المنهجية النظرية (الجدل بين التفسير والفهم) - موضوعات هذا الفصل. وفي ما يتعلّق بالمسوّغ الثاني لهذا التقارب (الفعل مرجع جيد لصنف كامل من النصوص)، نحيل إلى الفصل السابق الذي يبيّن أن النصوص السردية تحاكي وتصف وتبني، أو بالأحرى تعيد بناء الفعل الإنساني عن طريق المخيلة. ويتعلّق هذا التسويغ بالتقارب والتقاطع بين نظريتي النص والفعل ونظرية التاريخ من جهة أولى، وبالتقارب بين نظريتي النص والفعل من جهة ثانية. فمن ناحية أولى، التاريخ نوع من السرد، وهو بالتالي نص؛ ومن ناحية ثانية، تقوم الحبكة، أو بالأحرى الحبك، بـ «محاكاةٍ خلّاقة للفعل الإنساني». ويُضاف إلى ذلك أن التاريخ الذي يتحدَّث عن أفعال الإنسان في الماضي، هو - كما يشير ريكور مرارًا - «كتابة من أوله إلى آخره: من الأرشيف إلى نصوص المؤرِّخين المكتوبة والمنشورة والممنوحة للقراءة»[10].

---

(9) Ricœur, «Expliquer et comprendre,» p. 175. (ريكور، من النص، ص 134).

(10) Paul Ricœur, *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*, Points. Essais (Paris: Odile Jacob, 2003), p. 302. (بول ريكور، الذاكرة، التاريخ، النسيان، ترجمة وتقديم وتعليق جورج زيناتي (بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، 2009)، ص 354).

سيُكرَّس هذا الفصل لموضوعين رئيسين ومتكاملين: **الأول**، هو المماثلة بين أنموذج النص والفعل الحصيف - بوصفه موضوع العلوم الإنسانية والاجتماعية - والنتائج المنهجية النظرية لهذه المماثلة، والمتمثِّلة في الجدل بين التفسير والفهم؛ والثاني، هو الدور المهمُّ الذي يقوم به التأويل في الأوجه الثلاثة لعملية الكتابة التأريخية: المرحلة الوثائقية، المرحلة التفسيرية/ الفهمية والمرحلة التدوينية أو التمثيلية. وفي أثناء تناولِنا الموضوع الثاني، سنعطي اهتمامًا خاصًّا للمرحلة الثانية من عملية الكتابة التأريخية؛ ففي هذ المرحلة - كما هو واضح من اسمها - يبنى الجدل بين التفسير والفهم ويبرز.

ثانيًا: الجدل بين العلَّة والسبب في نظرية الفعل

لم تقتصر المناقشات والمناظرات في شأن العلاقة بين التفسير والفهم على الفلسفة الألمانية - ممثَّلةً بفلسفة ديلتاي خصوصًا - بل امتدَّت لاحقًا إلى الفلسفة الأنغلو- ساكسونية؛ فبالطريقة نفسها التي دارت فيها هذه المناقشات والمناظرات في الفلسفة الألمانية وفي الهيرمينوطيقا ونظرية النص والعلوم الإنسانية - تحت تأثير هيرمينوطيقا ديلتاي - انطلقت لاحقًا، وبشكل مستقل، مناقشات ومناظرات مماثلة، في الفلسفة الناطقة بالإنكليزية - تحت تأثير فيتغنشتاين وأنصاره الجدد. وظهرت المناقشات والمناظرات الأخيرة في ميدان نظرية الفعل بشكل خاص. ويتمثَّل أحد الأهداف الرئيسة لهيرمينوطيقا ريكور في تجاوز هذه المناظرات والمجادلات التي أفضت غالبًا إلى صوغ قضية عنادية من نوع مانعة الجمع: «إمَّا التفسير وإمَّا الفهم، ولا يمكن الجمع أو التوفيق بين المقاربتين». ويهدف تجاوز هذا التفرُّع الثنائي أو التخيير القائم على الإقصاء المتبادل بين طرفيه، إلى إقامة جدل دقيق - في نظريات النص والفعل والتاريخ - يتجاوز التعارضات الظاهرية إلى وحدة أعلى وأوسع. أمّا مساهمة ريكور في إقامة هذا الجدل في حقل نظرية الفعل بشكل خاص، فتظهر في دراسته المفصَّلة والمعمَّقة للمفاهيم الأساس في هذا الحقل. ونجد هذه الدراسة في معظم مؤلَّفات ريكور (**من النص إلى الفعل...**، **الزمان والسرد**، **الذات عينُها كآخر**) لكن الدراسة المنفصِلة والمكرَّسة بالكامل لهذه المفاهيم موجودة في بحث «خطاب الفعل»، في كتاب **علم دلالة الفعل**[11].

---

(11) = Paul Ricœur, «Le Discours de l'action,» dans: Paul Ricœur [et al.], *La Sémantique de*

يميز أتباع فيتغنشتاين بين الحدث الفيزيائي والحركة وأسبابهما من جهة، والفعل الإنساني وعلله من جهةٍ أخرى. ويعتبرون أن لعبة السببية مختلفة تمامًا عن لعبة التحفيز، فكلتاهما تنتمي إلى نسق أو نظام مختلف عن الآخر، ولا يمكن إيجاد صلة أو رابطة بينهما (Incommunicables). ويتبنى تلاميذ فيتغنشتاين - إليزابيت أنسكومب (E. Anscombe) وبيتر وِنش (P. Winch)، على سبيل المثال - المعنى الهيومي (نسبة إلى الفيلسوف ديفيد هيوم) لمصطلح «السبب»، ويعتبرون أنه «لا يوجد إذن علاقة تضمُّن بين السبب والنتيجة، وإنما فقط رابطة خارجية متسلسلة منطقيًا. ولهذا لا يمكن تطبيق فكرة السببية على مجال الفعل، لأنه يوجد، في هذا المجال، قانون للتضمُّن المتبادل بين علّة ما، حافز ما، علة للتصرُّف وفعل معيّن»[12].

بتأكيد الاختلاف الجذري والكامل بين العلّة (La Raison) والسبب (La Cause)، يرى أنصار فيتغنشتاين الجدد أن سؤال «لماذا... ؟» يمكن أن يستدعي إجابتين أو معنيين مختلفين تمامًا لكلمة «لأن...»: الأول ينتمي إلى نظام أو لعبة تحفيزية وغائية، والآخر يرتبط بنظام أو لعبة «السببية». ويُقصِي كلٌّ واحد من هذين المعنيين المعنى الآخر. ويتعلّق المعنى الأول لكلمة «لأن» بالفعل وعلله. فإذا تساءلنا: «لماذا قام الطلاب الفرنسيون بوضع الحواجز في مداخل الجامعات الفرنسية وإغلاقها عام 2009، لأكثر من شهر كامل؟»، فإن الإجابة ستنتمي عمومًا إلى نسق العلل. ويمكن أن تتمثّل هذه الإجابة في القول إنهم فعلوا ذلك لأنهم أرادوا إلغاء القانون المتعلّق بـ«إصلاح الجامعات» الذي سعت الحكومة الفرنسية إلى إقراره آنذاك. وفي هذه الحالة، ثمّة ترابط وتضمُّن باطني قوي بين العلّة التي تنتمي إلى الفعل، وذلك الفعل نفسه. في المقابل، لا يكون السبب في العلاقة السببية لحدث فيزيائي ما، متضمَّنًا في هذا الحدث. فنحن نستطيع أن نصف، بشكل كامل، حدثًا طبيعيًا ما، من دون الإشارة إلى نتائجه أو آثاره. فعلى سبيل المثال، إذا سقطت شجرة بسبب عاصفة ما، يمكننا حينها أن نصف، بشكل تام، العاصفة من

---

l'action, Recueil préparé sous la direction de Dorian Tiffeneau, Phénoménologie et herméneutique = (Paris: Éd. du Centre National de la Recherche Scientifique, 1977), pp. 3-137.

(12) Paul Ricœur, «Préface,» dans: *L'Esprit de société: Vers une anthropologie sociale du sens*, Sous la dir. de Anne Decrosse; préf. de Paul Ricœur, Philosophie et langage (Liège: Mardaga, 1993), p. 10.

دون الحاجة إلى أن نذكر أو أن نصِف وقوع تلك الشجرة. وفي توضيح لوجهة نظر أنصار فيتغنشتاين الجُدد الذين يشايعون هيوم في ما يتعلّق بتحديد معنى مصطلح «السبب»، يكتب ريكور: «العلاقة السببية علاقة جائزة (Contingente)، بمعنى أنه يمكن تحديد السبب والنتيجة، بشكل منفصل، كما يمكن فهم السبب من دون أن نشير إلى قدرته على إحداث هذه النتيجة أو تلك»[13]. باختصار، يقول أنصار هذا الاتجاه بوجود لعبتيّ لغة، وأنه ينبغي عدم الخلط بينهما.

يرفض ريكور هذا التميز أو التعارض الجذري بين خطاب الفعل وخطاب الحدث الفيزيائي بشكل عام، وبين العلّة والسبب بشكل خاص. ويؤكّد أن ثمة عللًا أو حوافز يمكن اعتبارها أسبابًا، في الوقت نفسه. ويظهر ذلك في كثير من تعبيرات لغتنا اليومية فنحن نتساءل أحيانًا: «ما الذي دفع فلانًا إلى فعل هذا الأمر؟» أو «ما الذي قاد فلانًا إلى فعل ذلك الأمر؟»... إلخ. وتحدث ريكور عن الحوافز اللاشعورية من النمط الفرويدي، بوصفِها مثالًا أنموذجيًّا للحوافز التي تكون، في الآن نفسه، أسبابًا. ولتأكيد أهمية التحليل النفسي الفرويدي، في هذا الخصوص، يكتب ريكور: «المثير للاهتمام في التحليل النفسي هو أنه يمثّل الرفض الدائم لهذا التخيير العنادي الثنائي بين السبب والحافز، نظرًا إلى أنه من خاصّيات الدافع أن يعمل في العالم التحفيزي والعالم السببي، في الوقت نفسه»[14]. ويرى ريكور، في المقابل، أن السببية - بالمعنى الهيومي - ليست النوع الوحيد من السببية. وللتدليل على هذه الأطروحة وتوضيحها، يشير إلى السببية الغائية (التيليولوجية) (La Causalité téléologique) التي اقترحها تشارلز تايلور، ليتخطى التعارض التقليدي بين السبب والحافز. والتفسير الغائي تفسير بالحوافز، وهو يأخذ في الحسبان المقاصد أو النيات، والأهداف أو الغايات والرغبات والمشاعر والأحاسيس والانفعالات. وإن نسق أو نظام التفسير الغائي هو نفسه عامل في إنتاجه الخاص. وانطلاقًا من ذلك، نستطيع اعتبار التفسير بالعلل أو بالحوافز أو البواعث نوعًا خاصًّا من التفسير السببي. ولتوضيح معنى السببية الغائية، يكتب ريكور: «[...] التفسير الغائي هو المعنى الضمني للتفسير بالاستعدادات. وبشرط عدم مماهاة الغاية مع كيان داخلي مخفي، تحت طائلة العودة إلى عمليات الوصف الشاملة

(13) Ricœur, «Le Discours,» p. 40.

(14) Ricœur, «Préface,» p. 11.

والخاصة، فإن الغاية تدلُّ هنا على الشكل نفسه لنسقٍ تكون فيه واقعة حدثٍ ما مطلوبة من أجل غاية معطاة، ويكون ذلك شرطًا كافيًا لظهور هذه الغاية. وإذا كان التفسير الغائي، على هذا الأساس، نوعًا من السببية، فإن التعارض سبب/ نتيجة لا يكون عندئذٍ مُرضيًا»[15].

بدلًا من التفرُّع الثنائي ومن التعارض الجذري بين السبب والعلّة في شكل تناقض لا يمكن حلّه أو تجاوزه، يقترح ريكور إقامة علاقة جدلية وصِلة وثيقة بين خطاب العلل وخطاب الأسباب. ويسمح الارتباط المتبادل بين هذين الخطابين بمفصلة لعبتيّ اللغة معًا في لعبة واحدة معقّدة. ولا يمكن الحديث عن لعبتيّ لغة مختلفتين وغير متجانستين بالمطلق في هذا الصدد نظرًا إلى وجود تداخل وتشابك بين الأسباب والعلل. ولذلك تحدّث ريكور عن «سُلّم، في طرفه الأول سببية بلا تحفيز، وفي طرفه الثاني، تحفيز بلا سببية. [...] ويمكن وضع الظاهرة الإنسانية في ما بين هذين الطرفين، بين سببيةٍ تُطالب بأن تفسَّر، وتحفيزٍ يتعلّق بمجرَّد الفهم العقلاني»[16]. ولتعزيز وجهة نظره في إمكان التَمَفْصُل بين السببية والتحفيز، وضرورة هذا التمفصل في الفعل الإنساني، وبما يؤدي إلى التَمَفْصُل الضروري بين التفسير والفهم، في هذا الحقل المعرفي، لجأ ريكور إلى فون رايت الذي اقترح - في كتابه **التفسير والفهم**[17] - تفسيرًا شبه سببي، يجمع، في طياته، التفسير السببي والاستدلال الغائي، معًا، في أنموذج مختلط. ويرى فون رايت ضرورة «إعادة صوغ شروط التفسير، من ناحية، وشروط الفهم، من ناحية أخرى، بحيث يمكن لهذه الشروط أن تأتلف في فكرة 'التدخُّل القصدي' في العالم»[18].

---

(15) Ricœur, «Le Discours,» pp. 16-17.

(16) Ricœur, «Expliquer et comprendre,» pp. 170-171. (ريكور، من النص، ص 131).

(17) Georg Henrik von Wright, *Explanation and Understanding*, International Library of Philosophy and Scientific Method (London: Routledge; K. Paul, 1971).

(18) Ricœur, «Expliquer et comprendre,» p. 172. (ريكور، من النص، ص 132).

يلخّص ريكور أطروحة فون رايت، على النحو الآتي: «لا يتميز الفعل عن الحدث - بوصفه مجرَّد حصول حادثة ما - بفضل لجوئه إلى التفسير بواسطة العِلَل فحسب؛ فهو يتميز منه أيضًا بوصفه إحداثًا (Faire arriver)، متميزًا من مجرَّد الحدوث. والإحداث هو خلق التزامن بين قدرةٍ ما على الفعل (Pouvoir-Faire) - التي تنتمي إلى المجموعة العملية من قدرات فاعلٍ ما - والحلقة الأولى من =

يؤكد ريكور أنه يجب عدم الاقتصار على تفسير أسباب الفعل، ولا على فهم علله أو حوافزه وبواعثه وغاياته؛ فالفعل الإنساني يجمع بين الطرفين (السببية والتحفيز) ولذلك، ينبغي الجمع بين التفسير والفهم في دراسته. و«الإنسان هو هكذا بالتحديد، ينتمي، في الآن نفسه، إلى نظام السببية ونظام التحفيز، وبالتالي إلى التفسير والفهم»[19]. وانتقد ريكور الفلاسفة الذين حاولوا اختزال الإنسان إلى موضوع فيزيائي، حيث يمكن الاقتصار على تفسيره، أو اختزاله إلى فكر أو روح أو نفس، حيث يمكن الاكتفاء بفهمه. فمقابل هذين التفكيرين الاختزاليين، شدَّد ريكور على أن الجسد الإنساني موضوع ماديّ مماثل للموضوعات المادية الحيّة الأخرى، لكنه أيضًا صيغة من الوجود تنطوي على القدرة على التفكير والتفكُّر والتبرير... إلخ. وبالنتيجة، ينبغي أن ندير ظهرنا تمامًا تجاه التفرُّع الثنائي الإقصائي، بين التفسير والفهم، في نظرية الفعل. فمن خلال الجدل بينهما فحسب، يمكننا إدراك الفعل الإنساني المتموضع تحديدًا بين السببية الخالصة والتحفيز الخالص، أو بين القيود والتحفيز العقلاني. وهكذا، فاقتضاء أن يكون الفعل مفهومًا ومُفسَّرًا، في الوقت ذاته، نابع من طبيعة الفعل الإنساني نفسه. والتعارض الجذري المزعوم بين عالمي الخطاب (عالم السببية والتفسير من جهة، وعالم العلل والتحفيز والفهم، من جهة أخرى) ليس مُنتقَدًا على الصعيد الإيستمولوجي والمنهجي فحسب، وإنما هو مرفوض أيضًا على الصعيد الأنطولوجي.

= سلسلة حالاتٍ لنظام حركي واقعي. وينبغي وصف الفعل حينئذٍ كتشابكٍ للأقيسة العملية والأقسام النظامية، تبعًا لأنموذَج مختلط مماثل لأنموذج ج. هـ. فون رايت. وأجاز هذا الأنموذج المختلط، الذي يجمع بين القصدية والسببية، لفون رايت أن يضع كتابه تحت عنوانٍ دال: الفهم والتفسير. وكما يشير العنوان، يرفض المؤلِّف أن يختزل عالمًا إلى آخر، وأن يعارض بينهما، وأن يحيلهما إلى حقلين عملياتيين مختلفين. فبوصفه تدخُّلًا في مجرى الأشياء، يكون الفعل المزيج الذي يفرض الجمع بين الفهم والتفسير». انظر: Ricœur, «Entre herméneutique,» p. 439.

انظر كذلك: Paul Ricœur, *Temps et récit, I. L'Intrigue et le récit historique*, L'Ordre philosophique (Paris: Éd. du Seuil, 1983), pp. 235-255. (انظر: بول ريكور، الزمان والسرد، الجزء الأول: الحبكة والسرد التاريخي، ترجمة سعيد الغانمي وفلاح رحيم؛ راجعه عن الفرنسية جورج زيناتي (بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، 2006)، ص 226-209).

(19) Ricœur, «Expliquer et comprendre,» p. 172. (ريكور، من النص، ص 132).

ثالثًا: المماثلة بين النص والفعل الحصيف بوصفه موضوع بحث العلوم الاجتماعية

إن الحديث عن انتقال الهيرمينوطيقا الريكورية من ميدان نظرية النص إلى ميدان نظرية الفعل، قد يعطي، على الأرجح، انطباعين خاطئين: الأول، هو أن ريكور لم يكن - قبل هذا الانتقال أو الامتداد والتوسُّع - مهتمًا بميدان نظرية الفعل الإنساني في بحوثه الفلسفية؛ والثاني، هو أن ريكور ما عاد - بعد هذا الانتقال - ينشغل بميدان نظرية النص. وقد يعزِّز عنوان كتاب ريكور من النص إلى الفعل... هذين الانطباعين. وفي الواقع، ليس المقصود بالانتقال - في هذا السياق - القول إن ريكور قد هجر الأرض التقليدية للهيرمينوطيقا، والمتمثّلة في اللغة عمومًا، والنص خصوصًا. يُضاف إلى ذلك أن التقارب الاستثنائي الكبير بين نظريتي النص والفعل، على المستوى المنهجي، يبيّن أن الاهتمام المتزايد بميدان الفعل لم يُترجَم مطلقًا، في الهيرمينوطيقا الريكورية، إلى إهمالٍ لميدان النص. وأشرنا سابقًا إلى التداخل والتضمُّن المتبادل بين المراحل الثلاث للهيرمينوطيقا الريكورية (هيرمينوطيقا الرموز والعلامات، هيرمينوطيقا النص، هيرمينوطيقا الفعل). ويَظهر هذا التداخل بقوة أكبر بين هيرمينوطيقا النص وهيرمينوطيقا الفعل تحديدًا. ونجد هذا التداخل واضحًا في هيرمينوطيقا الزمان والسرد التي تدرس كلا الموضوعين في الوقت نفسه. فالسرد هو نص يتضمن محاكاة الفعل أو يقوم عليها.

يُبرِز فرانسوا دوس المكانة المهمة التي يحظى بها مبحث الفعل في الهيرمينوطيقا الريكورية، ويؤكد - سائرًا على منوال جوان ميشيل في كتابه الذي يحمل عنوانًا دالًا، في هذا الصدد، وهو بول ريكور: فيلسوف الفعل الإنساني - أن «ريكور هو، قبل كلّ شيء، فيلسوف للفعل، كما يذكّرنا بحق عنوان عمل جوان ميشيل [2006]»[20]. ويصف جوان ميشيل بدوره ريكور بأنه فلسفة عملية، «لأن

---

(20) François Dosse, «La Capabilité à l'épreuve des sciences humaines,» dans: *Paul Ricœur et les sciences humaines*, Sous la direction de Christian Delacroix, François Dosse et Patrick Garcia, Armillaire (Paris: La Découverte, 2007), p. 13.

يبرّر دوس هذا الرأي فيكتب: «بحث ريكور منذ أعماله الأولى، على المستوى التأمّلي، عن إضفاء القيمة على كلّ ما هو حاضر في العالم، على الإنسان القادر، والفعّال والمعاني، في الآن ذاته. لقد حثّه =

توسُّطاته تتضافر في اتجاه تفكُّر في الفعل الإنساني»[21]. وكان الفعل الإنساني - إضافة إلى مسألة اللغة - مركز اهتمام الفلسفة الريكورية، عبر مراحلها المختلفة. ولهذا رأى ريكور أن من المعقول والواقعي تأويل فلسفته على أنها تمثِّل فلسفة للفعل و/أو فلسفة للغة. وفي تأويل ذاتي لفلسفته، يكتب: «من جهة، نستطيع، بشكل مشروع، القول إن الفعل كان دائمًا مركز التنظيم لتفكيري الفلسفي، تحت عناوين متنوعة: بدايةً، الإرادي واللاإرادي، ثم الرغبة والجهد - مرفوعتان إلى المستوى «الميتافيزيقي» لإرادة الكينونة وجهد الوجود - وفي النهاية، القدرة على الفعل، في الذات عينها كآخر. ومن جهة أخرى، نستطيع اعتبار اللغة البؤرة المنظِّمة لبحوثي. وفي هذا الصدد، لا يوجد أي سبب للحديث عن منعطف لغوي؛ إن قول الإرادة وقول الرمز وهلُمَّ جرًّا، كان مسبقًا الأكثر أهمية في بحوثي الأولى»[22].

ترافق انتقال مركز اهتمام الهيرمينوطيقا الريكورية من النص إلى الفعل مع انشغالٍ كبير ومماثل بموضوع الفعل. انطلاقًا من ذلك، يمكننا أن نفهم دلالة أن يحمل العمل الرئيس لهيرمينوطيقا النص عند ريكور عنوان من النصِّ إلى الفعل...؛ فهذا يُظهر انشغال ريكور، منذ بداية تأسيسه هيرمينوطيقا النص، بمجال الفعل. فإذا كان بحث «ما النص؟ التفسير والفهم» (1970) يشير إلى الانتقال من موضوع الرمز إلى موضوعة النص، بوصفها الموضوع الرئيس للهيرمينوطيقا الريكورية، فإن بحث «نموذج النص: الفعل الحصيف المنظور إليه

= التأثيرات الأولى، التي خضع لها، على أن يكون منتبهًا، بشكلٍ خاص، إلى التحضير لفلسفةٍ للفعل. فمن غابرييل مارسيل، احتفظ خصوصًا بقوله 'الكينونة هي أن تكون منطلِقًا' (En Route). ودفعت الصلات كلها بغابرييل مارسيل، أو موريس بلونديل، أو لويس لافيل، أو رونيه لوسين، بريكور نحو فلسفةٍ للفعل أكثر من فلسفة للكينونة [...]».

(21) يحدِّد ميشيل ما يقصده بقوله إن الفلسفة الريكورية هي فلسفة عملية: «إذا كان ثمة فلسفة عملية، مع ذلك، فهي لا تُختزَل إلى المعنى الكانطي، إلى فلسفةٍ للإلزام (Prescriptive)، تبلغ ذروتها في أخلاق الواجب. ومن هنا، فإن المساهمة الضرورية لفروعٍ معرفيةٍ مثل الفينومينولوجيا والفلسفة التحليلية والعلوم الإنسانية من أجل وصف ما الفعل الإنساني، قَبل أي مشروع أخلاقي». انظر: Johann Michel, *Paul Ricœur, une philosophie de l'agir humain*, Passages (Paris: Éd. du Cerf, 2006), p. 13.

(22) Paul Ricœur, «Reply to David Stewart,» in: *The Philosophy of Paul Ricœur*, Edited by Lewis Edwin Hahn, Library of Living Philosophers; 22 (Chicago, ILL: Open Court Pub. Co., 1995), pp. 444-445.

كنص» (1971) يُظهِر، على سبيل المثال، الأهمية الكبيرة والمتعاظمة لنظرية الفعل في هيرمينوطيقا النص عند ريكور. وتبين المماثلة التي أقامها ريكور بين النص والفعل، بشكل جيد، هذه الأهمية الكبيرة لموضوع الفعل. وبلغت هذه الأهمية ذروتها في الزّمان والسرد، حيث يتشابك موضوعا النص والفعل، بشكل لا يقبل الفصل بينهما. وسنقوم - في العنوان الآتي - بالتركيز على هذه المماثلة بين النص والفعل. وتنبع أهمية هذه المماثلة - بالنسبة إلى موضوع كتابنا - من أنها قد أُقيمت بالتحديد من أجل إظهار إمكانية تطبيق الجدل بين التفسير والفهم في العلوم الإنسانية والاجتماعية التي يتمثّل موضوعها - وفقًا لماكس فيبر - في «الفعل الحصيف» (L'Action sensée).

1 - الفعل الحصيف بوصفه موضوع بحث العلوم الإنسانية والاجتماعية

تشكّل الخصائص الأربع لأنموذج النص موضوعيته التي يُشتَق منها إمكانية تطبيق المنهج التفسيري في هذا الميدان، من دون أن يعني ذلك إبعاد الفهم، بوصفه لحظة لامنهجية تغلّف التفسير وتتعمّق بواسطته. وكما أوضحنا سابقًا، تنبع موضوعية النص من استقلاليته الدلالية الذاتية الثلاثية: بالنسبة إلى القصد الذهني للقارئ، وبالنسبة إلى متلقّيه الأصلي أو البدئي، وبالنسبة إلى الأوضاع الاجتماعية والثقافية والاقتصادية لإنتاجه. بعبارة أخرى، ترتبط موضوعية النص بالتماسف أو بالمباعدة التي تظهر في الخصائص الأربع لأنموذج النص. وسعى ريكور إلى الكشف عن وجود موضوعية مماثلة في حقل العلوم الإنسانية والاجتماعية[23]. وتبنّي تعريف علماء الاجتماع أنفسهم للعلوم الاجتماعية. ويعبّر هذا التبنّي

---

(23) يستعمل ريكور مصطلحي «العلوم الإنسانية» و«العلوم الاجتماعية» من دون أي تمييز بينهما؛ ففي حين أن ماكس فيبر يعتبر أن الفعل الحصيف هو موضوع علم الاجتماع (La Sociologie)، يقول ريكور إن فيبر يعتبر الفعل الحصيف موضوعًا للعلوم الإنسانية (Les Sciences humaines). انظر في هذا الخصوص: Paul Ricœur: «Le Modèle du texte: L'Action sensée considérée comme un texte,» dans: *Du texte à l'action*, p. 190. (ريكور، من النص، ص 146).

انظر أيضًا: Max Weber, *Économie et société*, Trad. de l'allemand par Julien Freund [et al.]; sous la direction de Jacques Chavy et d'Eric de Dampierre, 2 vols., Agora. Les classiques (Paris: Pocket, 1995), vol. 1: *Les Catégories de la sociologie*, p. 28.

عن انفتاح الفلسفة الريكورية على الفروع المعرفية غير الفلسفية. وفي كتاب **الاقتصاد والمجتمع**، يحدِّد فيبر موضوع علم الاجتماع: «نحن نطلق اسم علم الاجتماع [...] على علم ينشد أن يفهم بواسطة تأويل النشاط (L'Activité) ومن خلال ذلك، أن يفسِّر سببيًا سيرها وآثارها. ونقصد بـ «النشاط» تصرُّفًا إنسانيًّا» - لا يهمُّ كثيرًا أن يكون المقصود فعلًا خارجيًّا أو باطنيًّا، إهمالًا أو تسامحًا - عندما وحيثما يقوم الفاعل أو الفاعلون بإيصال معنى ذاتيًّا. ونقصد بالنشاط «الاجتماعي» ذلك الذي - تبعًا للمعنى المنشود من قِبل فاعله أو فاعليه - يتناسب مع تصرفات الآخر (Autrui)، ويتوجَّه مساره وفقًا لهذه التصرُّفات»[24].

هكذا، تتمثَّل المهمة التي ينبغي لعلم الاجتماع القيام بها - وفقًا لماكس فيبر - في بلوغ الفهم التأويلي للفعل الاجتماعي، بواسطة التفسير السببي لمجرى الفعل وآثاره أو نتائجه؛ ففكرتا التأويل والفهم متضمَّنتان في مهمة علم الاجتماع. ويتم الفهم التأويلي للفعل الاجتماعي عن طريق التفسير السببي. ويُظهِر ذلك بوضوح عدم تبنِّي فيبر القطيعة التي أقامها ديلتاي بين الفهم والتفسير. وهذا هو أحد الأسباب الرئيسة التي دفعت ريكور إلى اختيار فيبر وتعريفه لموضوع علم الاجتماع ومنهجيته[25]؛ فمحاولته إظهار التماثل بين أنموذج النص والفعل الحصيف - بوصفه موضوع العلوم الاجتماعية - تهدف

---

(24) المصدر نفسه، ص 28. تجدر الإشارة إلى أن ريكور فضَّل ترجمة المصطلح الألماني Handlung بـ «الفعل» (Action) وليس بـ «النشاط» (Activité)، ويبرِّر ذلك بالقول: «أفضِّل مصطلح الفعل على مصطلح النشاط لأقترب من استعمال المصطلح الذي أحبُّ أن يُوضع فيه تيار مهم من علم التاريخ وعلم الاجتماع المعاصِر». انظر أيضًا: Paul Ricœur: «Les Catégories de la sociologie de Max Weber,» dans: *Le Juste. 2*, Philosophie (Paris: Éd. Esprit, 2001), p. 156.

Ce texte est initialement présenté à la conférence donnée à Sofia (Bulgarie), colloque Max Weber (Mars 1999), et publié dans: *Divinatio: Studia Culturologica Series* (Sofia: Maison des sciences de l'homme et de la société, 2000).

ثمة ترجمة عربية لهذا الكتاب: بول ريكور، العادل: الجزء الثاني، ترجمة عبد العزيز العيادي ومنير الكشو؛ تنسيق فتحي التريكي (قرطاج: بيت الحكمة، 2003). ولن نحيل إلى الترجمة العربية لهذا الكتاب، لتعذُّر حصولنا عليها.

(25) يعلِّق ريكور على تعريف فيبر موضوع علم الاجتماع ومنهجيته: «هنا يكمن الاختلاف مع ديلتاي الذي عارض التفسير بالفهم. ماكس فيبر يساعدنا في الخروج من الطريق المسدودة التي أوصلنا إليها هذا التعارض الكبير. بالنسبة إليه، العامل السببي متضمَّن في حركة التأويل، ولأن علم الاجتماع تأويلي، فهو يستطيع إنتاج تفسيرٍ سببي». انظر: Ricœur: «Les Catégories».

بالتحديد إلى إقامة علاقة جدلية بين الفهم والتفسير. فما ينبغي أن يُؤول، في علم الاجتماع الفيبري، هو بالتحديد الفعل الذي يقوم من خلاله فاعل ما بإيصال أو توصيل معنى ذاتي ما. لكن هذا النشاط ليس ذاتيًا فحسب، فهو ينطوي على توجُّهٍ نحو الآخر أيضًا؛ فثمة تفاعل بين البُعدين الذاتي والبينذواتي أو الاجتماعي في الفعل الحصيف الذي يدرسه علم الاجتماع الفيبري. ويكتب ريكور، في هذا الصدد: «ومع ذلك، لا يعتمد النشاط فقط على واقعة أن لها معنى بالنسبة إلى الذات الفاعلة: فيجب أن يكون له أيضًا معنى في العلاقة بذوات فاعلة أخرى. فالنشاط ذاتي وبينذواتي، في الآن نفسه»[26]. ويسمّي ريكور هذا الفعل بـ «الفعل الحصيف» (L'Action sensée).

نتساءل هنا: هل يمكن اختزال موضوع علم الاجتماع إلى الفعل الحصيف فحسب؟ وهل يعني ذلك أن العلاقات الاجتماعية، على سبيل المثال، لا تنتمي إلى مجال بحث علم الاجتماع الفيبري؟ يرى فيبر أن الدراسة الاجتماعية للفعل الحصيف لا تكتفي بدراسة مسار أو مجرى هذا الفعل ونتائجه، بل تهتم أيضًا بالسياق أو بالوضع الاجتماعي الذي يجري فيه. فالظواهر والعلاقات الاجتماعية مقومٌ أساس من مقومات موضوع علم الاجتماع الفيبري. فمن ناحية أولى، لا نستطيع الحديث عن الفعل الاجتماعي ودراسته من دون أن يؤخذ في الحسبان توجُّهه نحو الآخرين؛ ومن ناحيةٍ ثانية، تقتضي دراسة آثار الفعل أو نتائجه بالضرورة دراسة العلاقات الاجتماعية. بتعبير آخر، ينبغي لعلم الاجتماع الذي يركّز اهتمامه على دراسة الفعل الحصيف، أن يهتم أيضًا بدراسة العلاقات الاجتماعية والسياق الاجتماعي الذي يحدث فيه هذا الفعل. انطلاقًا من ذلك، شدَّد ريكور على تعذّر فصل فكرة الفعل الاجتماعي عن فكرة العلاقات الاجتماعية: «ينبغي أن نضيف إلى فكرة الفعل الاجتماعي فكرةَ العلاقة الاجتماعية، قاصدين بها مجرى فعلٍ لا يقوم فيه كلُّ فرد بأخذ ردة فعل الآخر في الحسبان فحسب، وإنما أيضًا بتحفيز فعلِه برموزٍ وقيَم ما عادت تعبّر عن

---

(26) Paul Ricœur, *L'Idéologie et l'utopie*, Trad. de l'américain par Myriam Revault d'Allones et Joël Roman, La Couleur des idées (Paris: Éd. du Seuil, 1997), p. 245. (بول ريكور، محاضرات في الأيديولوجيا واليوتوبيا، تحرير وتقديم جورج هـ. تيلور؛ ترجمة فلاح رحيم (بنغازي: دار الكتاب الجديد المتحدة، 2002)، ص 264).

خاصّيات المرغوبية الخاصة التي أصبحت عامة فحسب، بل تعبّر عن القواعد العامة أيضًا»[27].

قبل الانتقال إلى تحليل تطبيق ريكور معايير أنموذج النص على الفعل الحصيف - بوصفه موضوع العلوم الاجتماعية والإنسانية - يبقى أن نشير إلى ضرورة التمييز بين مصطلح «الفعل الحصيف» ومصطلح «الفعل العقلاني»؛ فهذان المصطلحان غير متكافئين، بحيث يكون لهما المعنى نفسه في علم الاجتماع الفيبري. فحتى إن كان الفعل غير عقلاني، فيمكنه أن يبقى حصيفًا، بقدر ما يكون واضحًا أو معقولًا ومقبولًا في جماعة أو مجتمع ما. وبفضل هذه المعقولية التي ينبغي أن يتَّسم بها الفعل الحصيف، يستطيع علم الاجتماع بلوغ الفهم التأويلي لهذا الفعل. فالتمييز بين الفعل الحصيف والفعل العقلاني ضروري؛ لأن علم الاجتماع يدرس الفعل، أكان عقلانيًا أم غير عقلاني، والمهمُّ، في هذا الإطار، هو أن يكون الفعل حصيفًا، أي مفهومًا ومقبولًا ومعقولًا، بالنسبة إلى الذات الفاعلة وإلى الجماعة أو المجتمع الذي ينتمي إليه الفعل أو فاعل هذا الفعل. فيمكن للفعل الحصيف أن يكون لاعقلانيًّا، لكن - وعلى الرغم من هذه اللاعقلانية - «يبقى الفعل حصيفًا بقدر ما يلاقي شروط المقبولية المؤسَّسة في جماعة لغوية وقيمية معينة»[28]. وتتَّضح معقولية الفعل ومقبوليته من خلال قابلية هذا الفعل لأن تفهمه الذات الفاعلة ومتلقّي هذا الفعل، في جماعة أو مجتمع محدَّدين. فنحن نستطيع أن نصف فعلًا ما بأنه فعل حصيف عندما يكون لدينا القدرة على الإجابة عن سؤالين أساسين: «ما الذي تفعله؟» و«لماذا تقوم بهذا الفعل؟». فالفعل يكون حصيفًا بقدر ما يكون مفهومًا من جانب الذات الفاعلة نفسها، ومن جانب الأعضاء الآخرين في الجماعة أو المجتمع الذي يحدث فيه هذا الفعل.

---

(27) Paul Ricœur, «La Raison pratique,» dans: *Du texte à l'action*, pp. 243-244.
نُشرت هذه المقالة في الأصل في: Théodore F. Geraets, ed., *La Rationalité aujourd'hui: Actes du Colloque international sur la rationalité aujourd'hui, tenu à l'Université d'Ottawa du 27 au 30 Octobre 1977*, Collection y philosophica; 13 (Ottawa: Éd. de l'université d'Ottawa, 1979), pp. 225-241. (ريكور، من النص، ص 188).

(28) Ricœur, *Du texte à l'action*, p. 238. (ريكور، من النص، ص 184).

2- تطبيق معايير أنموذج النص على الفعل الحصيف

هل يتطابق الفعل الحصيف - بوصفه موضوع العلوم الإنسانية والاجتماعية - أو يتماثل مع النص، بوصفه أنموذجًا هيرمينوطيقيًا؟ تسمح الإجابة عن هذا السؤال بمعرفة ما إذا كان الجدل بين التفسير والفهم قابلًا للتطبيق على موضوع هذه العلوم. فنظرًا إلى أن إمكان تطبيق هذا الجدل على النص مرتبط بالسمات الأربع التي يتَّصف بها النص والتي تمنحه نوعًا من الموضوعية؛ فإن إظهار وجود هذه السمات، في الفعل الحصيف، يعني إمكان تطبيق ذاك الجدل على هذا الفعل، بوصفه موضوع العلوم الإنسانية والاجتماعية. وللإجابة عن هذا السؤال، سنقوم بعرض المحاولة الريكورية لتطبيق السمات الأربع للنصِّية على مفهوم الفعل الحصيف. لكن، تجدر الإشارة إلى أن محاولات التقريب بين النص والفعل ليست نادرة في المقاربة المعاصرة لهذين الحقلين المعرفيين. فعلى سبيل المثال، نجد عند تشارلز تايلور وكليفورد غيرتز محاولتين مشابهتين لمحاولة ريكور المماثَلة بين النص والفعل[29]. وتعرَّضت هذه المحاولات الإبيستمولوجية لانتقادات متنوعة، وسنحرص على مناقشة بعضها بالتدريج، في سياق عرضنا للمماثلة بين الفعل والنص عند ريكور.

نجد أحد هذه الانتقادات لدى كريستيان برِنر الذي يعترف بالقيمة الكشفية لمثل هذه المماثلة أو المشابهة، لكنه يرى فيها اختزالًا ينبغي تجنّبه. يكتب برِنر في هذا الصدد: «مثلما لا نعتقد أن اللغة هي كلُّ شيءٍ، لا نعتقد، بشكل أكبر، أن الفعل مبني كنص، حتى إذا كان النص يوفِّر نموذجًا لمعقولية الفعل، أي طريقة من أجل أن نفهمه»[30]. وللبرهنة على وجهة نظره، يحيلنا برِنر إلى محاجَّة تشارلز تايلور الذي يكتب: «في التأويل، النص يحلُّ محلَّه نص أكثر وضوحًا. ولا يحلُّ محلَّ السلوك - من حيث إنه النظير لنص ما - نظيرٌ آخر من الطبيعة نفسها»[31].

---

(29) انظر: Charles Taylor: «L'Interprétation dans les sciences de l'homme,» dans: *La Liberté des modernes*, [éd.] par Philippe de Lara, Philosophie morale (Paris: Presses universitaires de France, 1997), pp. 137-194, et Clifford Geertz, *Savoir local, savoir global: Les Lieux du savoir*, Sociologie d'aujourd'hui (Paris: Presses universitaires de France, 1986).

(30) Christian Berner, *Au Détour du sens: Perspectives d'une philosophie herméneutique*, Passages (Paris: Éd. du Cerf, 2007), p. 78.

(31) Taylor, «L'Interprétation dans les sciences,» p. 151.

لكن ما أغفل برنر ذكره، في هذا الخصوص، هو أنه على الرغم من هذا الاختلاف بين حالة تأويل النص وحالة تأويل نظيره أو مثيله (الفعل)، فإن تايلور يساند، في المقالة المهمة نفسها، الأطروحة القائلة إن علوم الإنسان هي علوم هيرمينوطيقية بقدر ما يكون منهجها المتمثّل في التأويل وموضوعها المتمثّل في الفعل الإنساني مماثلين لمنهج الهيرمينوطيقا النصّية (التأويل)، وموضوعها (النص). فتايلور يكتب في ختام بحثه بوضوح: «ثمة إذن أسباب جيدة لكي نختار أن تكون علوم الإنسان علومًا هيرمينوطيقية: حجج من النسق الإبيستمولوجي، وحجج تتعلّق بخصوبتها الأكبر»[32]. وستتضح معقولية القول بهيرمينوطيقية العلوم الإنسانية والاجتماعية خلال مناقشتنا المماثلة الريكورية بين النص والفعل الحصيف، بوصفه موضوع هذه العلوم.

أ- تثبيت الفعل

يمتلك الخطاب، كما رأينا، نوعًا من الموضوعية بفضل الكتابة التي تثبّت الخطاب، بوصفه دلالة لا بوصفه حدثًا. وكي يصبح الفعل الحصيف موضوعًا علميًا، فإنه يحتاج إلى موضوعية مشابهة ومساوية للتثبيت بواسطة الكتابة. ويرى ريكور أن هذه الموضوعية - التي تسمح للفعل بأن يصبح موضوع العلوم الإنسانية، من دون أن يفقد خاصيته الدالّة - ممكنة. ويكمن هذه الإمكان في العملية التي تنفصل بواسطتها دلالة الفعل عن حدث الفعل. ففي الفعل الحصيف تخارجٌ (Extériorisation) أو تجسيدٌ قصدي مشابه للتخارج الخاص بالجملة. وبالطريقة نفسها التي يتجسّد بها الفعل التعبيري في الجملة التي يمكن تعيينها وإعادة تعيينها كما لو أنها الجملة نفسها، «يُقدِّم الفعل بنية فعلٍ تعبيري. فهو يتضمَّن محتوى قضويًا (Propositionnel) قابلًا للتعيين وإعادة التعيين كما لو أنه نفسه»[33]. ونستطيع تعيين المحتوى القضوي للفعل وإعادة تعيينه، بفضل وفرة الأفعال المعبِّرة عن الفعل، والتي تُضاف إلى وفرة أصناف المحمولات وأشكال الإسناد في الجملة. ويبين ريكور خصوصية أفعال الفعل - بوصفها مسندات - بالنسبة إلى الأنواع الأخرى من المسندات: إذ «تشكِّل أفعال الفعل مجموعة نوعية

---

(32) Taylor, «L'Interprétation dans les sciences,» p. 149.

(33) Ricœur, «Le Modèle,» p. 191. (ريكور، من النص، ص 148).

من المسندات، شبيهة بالعلاقات غير القابلة للاختزال، بوصفها علاقات، إلى جميع أنواع المسندات المعزوة إلى الرابطة 'يكون' (Est)»[34].

إضافة إلى ذلك، تُفسح أفعال الفعل المجال لربطها بعدد غير محدود من الحجج التي يمكن أن تكمِّل فعلًا ما أو تنجزه. فيمكننا، على سبيل المثال، أن نربط فعل «يهرب» بعدد كبير من أشكال الإسناد اللغوية، فنقول: «أرسطو هرب من أثينا بسبب...، بمساعدة...، بغية...، وبواسطة...،... إلخ». ويشير ريكور إلى أن «هذا التعقُّد المتنوع للبنية الإسنادية لجمل الفعل، نموذجي بالنسبة إلى البنية القضوية للفعل»[35]. ويُفسح هذا المحتوى القضوي المجال لعلاقة جدلية، بين حدث الفعل ودلالته، مماثِلةٍ للعلاقة الجدلية بين الخطاب بوصفه حدثًا والخطاب بوصفه دلالة. ولتوضيح هذا التماثل، يميّز ريكور، في الفعل، بين الموضوع الشكلي والموضوع المادي. فثمة اختلاف واضح بين فكرة الشيء الذي يمكن أن يؤكل وقطعة الخبز التي أقوم بأكلها الآن. ويرتبط هذا الاختلاف بالتمايز بين الفعل بوصفه حدثًا والفعل بوصفه دلالة. فبالطريقة نفسها التي يتجاوز بها الخطاب نفسه - بوصفه حدثًا - من خلال دلالته، تتجاوز دلالة الفعل هذا الفعل بوصفه حدثًا. ولهذا اهتم ريكور بالبنية الموضوعية[36] (Noématique) للفعل، لأنها هي التي «يمكن أن تتثبَّت وتُفصَل عن سيرورة التفاعل، وتصبح موضوعًا مؤولًا»[37].

(34) Ricœur, «Le Modèle». (ريكور، من النص، ص 148).

(35) المصدر نفسه، ص 147-148 بالطبعة العربية.

(36) يوضِّح سعيد توفيق الأصل الهوسِّرلي لهذا المصطلح ودلالته، بقوله: «يميز هوسِّرل، داخل بنية الفعل القصدي، بين قطبين رئيسين: الجانب الذاتي للفعل القصدي، ويسمِّيه «النوئزيس» (Noesis)، أي الفعل المتَّجه نحو موضوع قصدي، والجانب الموضوعي للفعل القصدي، ويسمِّيه «النوئيما» (Noema)، أي الموضوع المشار إليه من خلال فعلٍ قصدي، فالنوئزيس والنوئيما يناظران الجانب الذاتي والموضوعي المرتبطين معًا داخل وحدة الخبرة القصدية، وهما يناظران ما أصبح يسمِّيه هوسِّرل، في أعماله الأخيرة، الذات المفكِّرة أو فعل التفكير (Cogito) الذي ينطوي على موضوع التفكير (Cogitatum). والتحليل الهوسِّرلي لبنية الفعل القصدي كشف عن استبصارٍ رئيسٍ في فكر هوسِّرل، وهو أن هناك توازيًا بين بنية الفعل النوئتيكي (أي الفعل القصدي في جانبه الذاتي) والمضمون النوئماتيكي (أي النظير الموضوعي للفعل الذاتي سعيد توفيق، الخبرة الجمالية: دراسة في فلسفة الجمال الظاهراتية: هيدجر سارتر ميرلو بونتي دوفرين إنجاردن (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1992)، ص 32.

(37) Ricœur, «Le Modèle,» p. 192. (ريكور، من النص، ص 148).

قبل توضيح هذه البنية الموضوعية القصدية للفعل، من الملائم الإشارة، في البداية، إلى أن التمييز الريكوري بين الحدث والدلالة - أكان في الفعل أم في الخطاب - قد تعرَّض لبعض الانتقادات المهمة. فجان بيير شانجو، على سبيل المثال، يرى - في كتابه المشترك مع ريكور، والمعنون بـ **ما يجعلنا نفكِّر: الطبيعة والقاعدة** - أن هذا التمييز شكلي وصوري بشكل مبالغ فيه؛ لأن معنى فعل ما، أو كلمة ما، لا يمكن أن ينفصل، من وجهة نظره، عن الموقف أو السياق الذي يُنتَج فيه. ويأخذ شانجو كلمة «مفزع» كمثال موضِّح، ويكتب: «ليس لكلمة 'مفزع' معنى إلّا بقدر ما تحيل إلى مجموعة منظَّمة محدَّدة، إلى مجموعة من مواضيع الذاكرة، مكتسبة عن طريق الخبرة بالعالم، أو مطمورة في الذاكرة الوراثية للنوع»[38].

في الواقع، عندما يتحدَّث ريكور، على نحوٍ تجريدي، عن «المفزع» بصفته مُسندًا متنقِّلًا وغير مستقر أو جامد، لا ينكر أن معنى هذه الكلمة قد نتج في وضع أو سياقٍ محدَّد ومعيَّن، ووفقًا لخبرة حية. لكن ما يريد إظهاره بالتحديد منَّ خلال هذا التجريد هو أننا نستطيع القيام بتحليلٍ معجمي أو مفهومي لهذه الكلمة (المفزع) وللفعل «يفزع»، من دون أن نأخذ في الحسبان ما هو مُفزِع. بتعبير آخر، مع إقرار ريكور بأن الخطابات والأفعال تحصل كحوادث، في سياقات معينة، فإنه يشدِّد على إمكان الفصل النظري لدلالاتها من أجل دراستها وفهمها، بوصفها مفاهيم. فالبنية الموضوعية لقصد الفعل لا تقتصر على أن تكون محتوى قصديًا، وإنما تقدِّم، إضافة إلى ذلك، خصائص تمريرية (Illocutionnaires) شبيهة بتلك التي نجدها في «الفعل (الداخل) في القول» (L'Acte illocutoire) أو «الفعل التمريري». ومن هنا تأتي أهمية نظرية أفعال الكلام، لدى أوستِن وسيرل، في هذا السياق: «يمكن مختلف أصناف الأفعال الإنجازية (Actes performatifs) - التي وصفها أوستين، في نهاية كتابه **عندما يكون القول هو الفعل**[39] - أن تصلح كنماذج، ليس

---

(38) Jean-Pierre Changeux et Paul Ricœur, *Ce qui nous fait penser: La Nature et la règle*, Poches Odile Jacob; 28 (Paris: Odile Jacob, 1998), p. 144.

نجد اعتراضًا مماثلًا لدى «السياقيين» (situationnisme)، في العلوم الاجتماعية؛ «فتبعًا لهذا الاتجاه، تعتمد دلالة التعبيرات دائمًا على السياق الذي يظهر فيه، وهو لا يحتفظ، خارج هذا السياق، بأي مشروعية». انظر: Jean-Manuel de Queiroz et Marek Ziolkowski, *L'Interactionnisme symbolique* (Rennes: Presses universitaires de Rennes, 1997), p. 75.

(39) هكذا يمكن ترجمة عنوان الكتاب وفقًا لترجمته الفرنسية *Quand dire, c'est faire*. أمَّا =

فقط من أجل أفعال الكلام ذاتها، بل للأفعال التي تُنجِز أفعال الكلام المناظِرة لها. ويصبح في الإمكان عندئذ، وجود تصنيفٍ للأفعال يلائم أنموذج الأفعال التمريرية. ولن يكون في الإمكان عندها وجود هذا التصنيف فحسب، بل وجود معايير للتصنيف أيضًا، بقدر ما ينطوي كلُّ نمطٍ على قواعد، وبكلام أدق، على «قواعد مؤسِّسةٍ» تُجيز – تبعًا لسيرل في كتاب **أفعال اللغة** – بناء «نماذج مثالية» شبيهةٍ بـ «الأنماط المثالية» عند ماكس فيبر»[40].

على هذا الأساس، يبيّن ريكور إمكان إقامة تصنيفٍ علمي للأفعال، وفقًا لمعايير وقواعد دقيقة، وضرورة هذا التصنيف. ويحتاج هذا التصنيف إلى بناء نماذج مثالية تشبه تلك التي نجدها – تحت اسم «أنماط مثالية» – في علم اجتماع ماكس فيبر. فوفقًا لفيبر، لا يستطيع علم الاجتماع أن يدرك تعقيد الحالات الفردية إلّا إذا نجح في وضع هذه الحالات في أصناف أساس محدَّدة. وبهذه الطريقة فحسب يستطيع علم الاجتماع أن يواجه تعقيدات الواقع الاجتماعي وتنوع الحالات المدروسة. وانطلاقًا من ذلك، يمكن التأكيد مع ريكور بأن «علم الاجتماع، بوصفه فهم الفعل المحمَّل بالمعنى، ليس ممكنًا إلّا إذا أمكن تصنيف هذا الفعل وفق بعض الأنماط الدالَّة»[41]. ويساعد بناء هذه النماذج الإرشادية في إقامة تصنيف علمي للأفعال، يسمح بفهم ما يشكِّل المقوم أو «الشرط الأساس» (Condition essentielle) لكلِّ فعل. فإذا أردنا أن نفهم، على سبيل المثال، فعل القَسَم، يجب فهم «الشرط الأساس» الذي يمكن من خلاله أن نَعُدَّ فعلًا ما قَسَمًا. فمحتوى معنى الفعل – الذي يمكن تعيينه وإعادة تعيينه – يتكون، ليس من مضمون قَضَوي فحسب، بل من مضمون تمريري أيضًا. لكن، نتساءل هنا، مع ريكور: «إذا كان 'محتوى المعنى' هو ما يجعل 'تدوين' حدث الفعل ممكنًا، فما الذي يجعله حقيقيًا؟ بكلمات أخرى، ما الذي يطابق الكتابة في حقل الفعل؟»[42]؛ إذ لجأ

= العنوان الأصلي للكتاب باللغة الإنكليزية فهو: *How to do Things with Words*، ويمكن ترجمته بـ «كيف نفعل الأشياء بالكلمات»، أو كما هو وارد في الترجمة العربية: أوستين، نظرية أفعال الكلام العامة: كيف ننجز الأشياء بالكلام، ترجمة عبد القادر قينيني (أفريقيا الشرق: الدار البيضاء، 1991).

(40) Ricœur, «Le Modèle,» p. 192. (ريكور، من النص، ص 148).

(41) Ricœur, *L'idéologie*, pp. 247-248. (ريكور، محاضرات، ص 266).

(42) Ricœur, «Le Modèle,» p. 193. (ريكور، من النص، ص 149).

ريكور إلى استخدام الاستعارة للإجابة عن هذا السؤال، واعتبر أننا نستطيع أن نقول إن هذا الحدث أو ذاك ترك أثره في زمنه، ونتحدَّث، بهذا المعنى، عن «حدث مؤثِّر». لكن، هل نستطيع القول، انطلاقًا من ذلك، إن المضمون القصدي للفعل ثُبِّت بفضل الآثار التي تركها خلفه؟ إن محاولة تطبيق السمات الثلاث الأخرى لأنموذج النص على الفعل الحصيف ستسمح بتوضيح هذه المسألة، وتحديد طبيعة تثبيت المحتوى القصدي للفعل.

ب- استقلالية الفعل

تتَّضح استقلالية الفعل من خلال واقعة أن «الفعل ظاهرة اجتماعية، ليس فقط لأنه نتاج عدد من الفاعلين، بحيث لا يمكن تمييز دور كلٍّ منهم فيه من دور الآخرين، بل أيضًا لأن أفعالنا تفلت منَّا ويكون لها آثار لم نكن ننشدها»[43]. فبالطريقة نفسها التي تنفصل بها دلالة النص عن القصد الذهني للمؤلِّف، يحدث نوع مماثل من التباعد بين الفاعل والفعل الذي قام به. وهذه المباعدة بين الفاعل وفعله تجعل مسألة تحديد المسؤولية مشكلة نوعية. فكيف يمكننا أن نعزو مسؤولية فعل ما إلى فاعل ما إذا كان ثمة انفصال بين الفاعل وبعض آثار فعله؟ بكلمات أخرى، ثمة حالات لا تتطابق فيها دلالات الفعل ونتائجه أو آثاره مع نية الفاعل أو قصده. ويفضي ذلك إلى بروز إشكالية بالغة الصعوبة تتمثَّل في تحديد مدى مسؤولية الفاعل عن تلك الدلالات والنتائج غير المقصودة. وهكذا نجد - في نظرية الفعل - الصعوبات نفسها التي وجدناها في نظرية النص بخصوص قدرتنا على أن نعزو إلى المؤلِّف أو أن ننسب إليه معنى أو دلالة ما مقصودة بالنسبة إليه. وتأتي صعوبة أن نعزو إلى فاعل ما نتائج هذا الفعل، من اتِّساع المجالين الزماني والمكاني اللذين يمكن أن يفصلا بين الفاعل وفعله من جهة، ونتائج هذا الفعل وآثاره من جهة أخرى. و«يعتمد تعيين فاعل ما على استدلال غير مباشر، كالذي يقوم به المؤرِّخ الذي يسعى إلى عزل دور شخصية تاريخية ما، في مجرى معيَّن للأحداث»[44].

---

(43) Ricœur, «Le Modèle,» p. 193. (ريكور، من النص، ص 149).

(44) المصدر نفسه، ص 194، ص 149 بالطبعة العربية.

يرى ريكور أن مصطلح «مجرى الحوادث» يمكن أن يؤدي في ميدان نظرية الفعل دورًا مماثلًا للدور الذي تقوم به الكتابة في ميدان نظرية النص. فثمة أفعال تمثّل حوادث مميزة تترك آثارها في مجرى الزمان الإنساني. والتاريخ حافل بمثل هذه الأفعال/ الحوادث التي جرت منذ زمن قريب أو بعيد، وما زالت حاضرة، من خلال آثارها ونتائجها، حتى وقتنا الحاضر. وبفضل هذه النتائج والآثار، تنتمي هذه الأفعال/ الحوادث إلى زمننا المعاصر، بقدْر انتمائها إلى زمن حصولها، وربما أكثر. ويوضِّح ريكور هذا التدوين للأفعال/ الحوادث في الزمن الإنساني: «[...] الزمن الاجتماعي ليس مجرَّد شيءٍ يهرب، فهو أيضًا مكان الآثار الدائمة، والتصويرات المستمرة. فالفعل الذي يترك 'أثرًا'، هو فعلٌ يضع بصمته، عندما يساهم في انبثاق تصويرات مماثلة تصبح وثائق الفعل الإنساني»[45]؛ فتدوين الفعل يكمن إذًا في البصمة أو التأثير الذي يُسجَّل في الزمان، أو بالأحرى في التاريخ البشري. ويكون لمثل هذه الأفعال نتائج لم يكن فاعلها يَنشدها أو يرغب فيها. ولذلك، يمكن هذه الأفعال/ الحوادث أن تحمل دلالات جديدة لم تكن تدور في خلد فاعلها. وانطلاقًا من ذلك، يمكن الحديث عن موضوعية الفعل الإنساني التي تكمن، من جهة أولى، في الانفصال بين الفاعل ودلالات فعله ونتائجه من جهة، وفي تدون هذا الفعل في مجرى التاريخ، بفضل آثاره ونتائجه ودلالاته المتجدِّدة، من جهة أخرى. وبهذا التدوين، تصبح الأفعال الإنسانية أفعالًا اجتماعية، أو كما يسمِّيها ريكور، «مؤسَّسات»؛ لأنها تنتزع نفسها من البُعد النفسي، ليترسَّب بُعدها الاجتماعي والتاريخي الموضوعي. و«بفضل هذا الترسُّب في الزمان الاجتماعي، تصبح الأفعال الإنسانية 'مؤسَّساتٍ'، بمعنى أن دلالتها ما عادت تتطابق مع مقاصد فاعليها. ويمكن إزالة البُعد النفسي من هذه الدلالة إلى نقطة تصبح فيها الدلالة كامنة في الأثر نفسه»[46].

يُساهم إبراز استقلالية الفعل في الإجابة عن السؤال الذي ظلَّ معلَّقًا، والمعني بكيفية تثبيت المضمون القصدي للفعل. فالسؤال هو: «ما الذي يطابق الكتابة في حقل الفعل؟»، والإجابة باختصار هي أن تدون الفعل، بوصفه حدثًا، في مجرى الزمن أو التاريخ، يقوم بالدور الذي تقوم به الكتابة، في حقل الفعل.

(45) Ricœur, «Le Modèle». (ريكور، من النص، ص 150).

(46) المصدر نفسه، ص 195، وص 150 بالطبعة العربية.

ج- الموافقة والأهمية

ترتبط الأفعال الإنسانية الحصيفة بسياقات معيّنة تتوافق معها هذه الأفعال، بطريقة أو بأخرى، وإلى درجة أو إلى أخرى. لكن اتفاق هذه الأفعال مع سياق حدوثها، يقابله تجاوز أهميتها ودلالتها لهذا التوافق الأولي؛ فمثلما يقطع النص صلاته بكلِّ مرجعية معينة ومباشرة، ويحرِّر نفسه من نتائج سياقه البدئي، تتجاوز دلالات الفعل الإنساني وأهميته، الوضع أو الموقف الأولي الذي حدث فيه هذا الفعل. لكن التساؤل الذي يطرح نفسه، في هذا الخصوص، هو: إذا كان النص يحيل إلى مرجعيات غير معلنة أو غير مباشرة، بفضل تحرُّره من المرجعيات المعلنة والمباشرة، فهل هناك، في حقل الفعل، شيء مماثل يمكن أن يطابق المرجعيات غير المعلنة لنص ما؟ بكلمات أخرى، هل يمكننا الكشف، في حقل الفعل، عن سمة مماثلة للسمة الثالثة من أنموذج النص الريكوري، والمتمثّلة في «نشر مرجعيات غير معلنة»؟ بيّن ريكور أن ما يقابل المرجعيات غير المعلنة لنصٍّ ما، في حقل الفعل، يكمن في التعارض بين أهمية فعل ما وملاءمته للوضع الأولي الذي يُفترَض أنه يستجيب له؛ إذ يمكن هذه الأهمية أن تتجاوز ذلك الموقف، بحيث يحظى الفعل لاحقًا بدلالات جديدة تتجاوز السياق الأصلي للفعل، وتُفعَّل في سياقات وأوضاع جديدة. وتشكِّل هذه الأوضاع الجديدة - التي تظهر وتتفعَّل فيها دلالات جديدة للفعل - المعادل أو المكافئ للمرجعيات غير المعلنة لنص ما. ففي كلتا الحالتين، تحلُّ المرجعيات غير المباشرة محلَّ المرجعيات المباشرة. وتتمتَّع الأفعال الحصيفة - بوصفها حوادث مهمة - بملاءمة مستمِرّة للأوضاع والسياقات التاريخية التالية على الوضع والسياق البدئي الذي حصلت فيه هذه الحوادث. وبذلك يمكن الحديث عن كون الفعل الحصيف - بوصفه حدثًا مهمًّا - يحظى بأهمية مستمرة ودائمة، في جميع العصور أو الأزمنة. فهذه الأهمية تتخطّى موافقة الفعل/ الحدث أو ملاءمته لسياقه البدئي؛ «فدلالة حدث مهم ما تفوق الشروط الاجتماعية لإنتاجها، وتتجاوزها، وتعلو عليها، ويمكن أن يُعاد تفعيلها في سياقات اجتماعية جديدة. وتكمن أهميتها في ملاءمتها المستمرة، وفي بعض الحالات، في الأزمنة كلها (Omnitemporelle)»[47].

---

(47) Ricœur, «Le Modèle,» p. 196. (ريكور، من النص، ص 151).

يشير ريكور إلى أننا نستطيع، انطلاقًا من هذه السمة الثالثة، أن نفهم بشكل أفضل العلاقة بين الظواهر الثقافية والشروط الاجتماعية لإنتاجها. فمثلما يقوم نص ما ببسط مرجعيات جديدة، تمثّل عوالم جديدة - بالمعنى الأنطولوجي، وليس الكوزمولوجي، للكلمة - ومثلما يتجاوز فعل حصيف ما، بوصفه حدثًا مهمًا، سياق إنتاجه الأولي، فإن دلالات الأعمال والظواهر الثقافية العظيمة وأهميتها تتجاوز الشروط الاجتماعية لإنتاجها. وعلى هذا الأساس، تحدَّث ريكور عن امتلاك الأفعال الحصيفة والأعمال الثقافية قيمة ودلالات عابرة للزمن (Trans-Temporelles). وهذه هي حال الكثير من النصوص الشعرية والفلسفية والدِّينية، مثلما هي حال أفعال «الرسل» و«الأنبياء» (موسى وعيسى ومحمَّد، على سبيل المثال)، وأفعال الفلاسفة (سقراط وبرونو وابن رشد، على سبيل المثال)، وأفعال القادة السياسيين والعسكريين (الإسكندر الأكبر ونابليون ورومل وغاندي ومارتن لوثر كينغ، مثلًا). وهذه هي الحال أيضًا بالنسبة إلى الآثار والأعمال الثقافية (الأهرامات المصرية وتمثال زيوس اليوناني وحدائق بابل المعلَّقة، مثلًا)؛ ففي هذه الحالات وما يُماثلها، نلاحظ الملاءمة المستمرة والأهمية الدائمة لهذه النصوص والأفعال والأعمال أو الآثار الثقافية التي تتمتَّع بقيمة «كونية»، وتحظى بدلالات جديدة ومتجدِّدة، لأنها تكون موضوع تأويلات وإعادة تأويلات مستمرة.

د- الفعل الإنساني الحصيف بوصفه «أثرًا مفتوحًا»

تأتي هذه السمة الرابعة نتيجةً منطقية للسمات الثلاث السابقة. فإذا كان الفعل الحصيف بوصفه دلالةً، يتجاوز نفسه بصفته حدثًا، وإذا كان هذا الفعل يملك استقلالًا ذاتيًا في علاقته بفاعله، وإذا كانت دلالة هذا الفعل تستطيع أن تعلو على الأوضاع العملية والاقتصادية والثقافية لإنتاجه، فإننا نستطيع القول إن الفعل الحصيف - بوصفه حدثًا مهمًا - يمكن أن يكون موضوعًا لسلسلة غير محدَّدة من القراءات والتأويلات المتتابعة والمتنوعة. ويهدف تأكيد ريكور أن الفعل الحصيف يمثّل «أثرًا مفتوحًا» إلى إظهار عدم قابلية استنفاد الدلالات المحتملة التي يمكن لفعل ما أن يحظى مؤوّلوه بها. فيمكن دائمًا أن يقوم قرَّاءٌ جدد بتأويل وإعادة تأويل دلالات فعل حصيف ما. فلا يمكن مطلقًا لدلالة أي فعل أو نصٍّ أن تكون منجزة ومكتملة. ويؤكِّد ريكور انفتاح النص الدائم على التأويلات الجديدة الواقعية أو المحتملة: «[...] مثل نصٍّ ما، الفعل البشري هو أثر مفتوح ذو دلالة

«معلَّقة». فلأنها «تفتح» مرجعيات جديدة، وتتلقَّى منها ملاءمة جديدة، تكون الأفعال الإنسانية في حالة انتظار تأويلات جديدة تقرِّر دلالتها»[48].

على الرغم من الإقرار بالقيمة الكشفية للمماثلة بين النص والفعل الحصيف، ولِنَقْل منهجية التأويل النصّي إلى حقل العلوم الاجتماعية ونظرية الفعل، يصف عالِم الاجتماع لويس كِريه هذه المماثلة بأنها غير ملائمة. ويكمن السبب الأهمّ لعدم ملاءمة شبه «المماهاة» بين النص والفعل - من وجهة نظره - في «تناول الفعل من زاوية إنجازه، أي كموضوع شبه مستقل، ومتاح لفهم عن طريق التأويل، وهو يتخلَّص بالتالي من تحليل إنجاز هذا الفعل من قِبل شركاءٍ ينسِّقون تفصيلاته معًا، وفي إطار تفاعل يقومون بتنظيمه سوية، وعلى أساس تأويلات لأفعال كلٍّ منهم وكلامه»[49]. وفي الرد على مثل هذا الانتقاد، لا بد من الإشارة إلى نقطتين رئيستين. فمن ناحية أولى، من الملائم التذكير بأن النص والفعل - في الهيرمينوطيقا الريكورية - ليسا منجزين، بشكل كامل، مطلقًا؛ فهما دائمًا منفتحان على تأويلات وإعادة تأويلات، من دون أن تُستنفَد، من حيث المبدأ، جميع دلالاتهما ومعانيهما المحتملة أو الممكنة. وهذا ما تؤكده السمة الرابعة من أنموذج النص (النص بوصفه أثرًا مفتوحًا)، والتي يُكشَف عنها في حقل الفعل الإنساني أيضًا. فعدم الاكتمال، أو عدم الإنجاز، بشكل كامل، ملازم لدلالة الفعل والنص، بوصفهما فعلًا ونصًّا. من جهة ثانية، كان ريكور يعي السمة البينذواتية المحايِثة للفعل الحصيف، بوصفه موضوع العلوم الإنسانية والاجتماعية؛ إذ أكد - مع فيبر - أن «الفعل الحصيف ليس له معنى ذاتي، بالنسبة إلى فاعله فحسب، وإنما ينبغي أن يُنتِج معنى في العلاقة بالذوات الفاعلة الأخرى. وتنبثق فكرة النشاط الاجتماعي من هذا التفاعل بين الذاتي والبينذواتي»[50]. وينبغي لتأويل الفعل أن يأخذ في الحسبان هذا البُعد البينذواتي المحايِث للفعل ولمعناه، وينطبق ذلك على ميدان علم الاجتماع والأنثروبولوجيا[51]، وجميع العلوم الاجتماعية. فينبغي للمماثلة

(48) Ricœur, «Le Modèle,» p. 197. (ريكور، من النص، ص 152).

(49) Louis Quéré: «L'Interprétation en sociologie,» dans: *La Sociologie à l'épreuve de l'herméneutique: Essais d'épistémologie des sciences sociales*, Anthropologie du monde occidental (Paris; Montréal: L'Harmattan, 1999), p. 26.

(50) Ricœur, «Les Catégories,» p. 157.

(51) أشار ريكور، في تحليله المحاكاة 1، إلى أن الفعل يملك مقروئية أولى، قبل أن يكون =

بين النص والفعل أو اعتبار الفعل بمنزلة شبه نص، ألا يمنع إبراز البُعد البينذواتي للفعل.

يفضي التشديد على الإمكان اللامتناهي لإنتاج دلالات جديدة لنصٍّ ما أو لفعلٍ ما، من خلال قراءات أو تأويلات جديدة، إلى ضرورة طرح التساؤلات التاليّة: ما المقصود بلاتناهي القراءات أو التأويلات الممكنة لنصٍّ أو لفعلٍ معيّن؟ هل يعني ذلك أنه يمكن دلالات النصوص أو الأفعال الحصيفة أن تكون لامتناهية؟ وهل تكون هذه التأويلات كلها متساوية من حيث المشروعية والصحة أو الصدق؟ وهل هناك حدود لهذه التأويلات؟ كيف نستطيع التوفيق بين القول بالانفتاح الدائم للنصِّ وللفعل الحصيف على تأويلات وإعادة تأويلات جديدة، من جهة، والأطروحة القائلة إن للتأويلات حدودًا لا يمكن تجاوزها، من جهة أخرى؟ سنتناول هذه الأسئلة في سياق عرض الجدل بين التفسير والفهم، والناتج بالتحديد عن المماثلة بين النص والفعل. لكن نشير، في هذا السياق، إلى أن الفعل الحصيف في رأي ريكور - شأنه شأن النص - منفتح على تأويلات يمكن أن يقوم بها كلٌّ من يستطيع قراءتها. وتعتمد دلالات النصوص والأفعال/ الحوادث على التأويلات التي يمكن أن يقوم بها المتلقّون المعاصرون أو اللاحقون لزمن إنتاج أو حصول هذه النصوص والأفعال/ الحوادث.

يبدو في أول وهلة أن تطبيق معايير النصّية على الفعل الحصيف يتعلّق بالفعل الاجتماعي/ التاريخي المهمّ والبارز، أكثر من تعلُّقه بالفعل الاجتماعي «العادي» الذي يمكن أن يقوم به أي فردٍ في حياته اليومية. فعندما يتحدَّث ريكور عن الاستقلالية الذاتية للفعل، في علاقته مع فاعله، فهو يقتصر غالبًا على الحديث عن الأفعال المهمَّة والمؤثِّرة تاريخيًا، أي عن الأفعال بوصفها حوادث تترك

= موضوعًا للتحليل الأنثروبولوجي الذي يجب أن يأخذها لاحقًا بالحسبان، في بنائه لما يمكن تسميته القراءة الثانية: «ينبغي عدم الخلط بين نسيج الفعل والنصّ الذي يكتبه الإتنولوجي، أي مع النص الإتنولوجي المكتوب في مقولات، ومع مفاهيم، وضمن مبادئ ناموسية، ناتجة من مساهمة العلم نفسه، والتي لا يمكن بالتالي خلطها مع المقولات التي تفهم من خلالها ثقافةٌ ما نفسها. وإذا كان يمكننا الحديث، على الرغم من ذلك، عن الفعل من حيث هو شبه نص، فذلك بقدر ما توفِّر الرموز، مفهومة بوصفها مؤولات، قواعد الدلالة التي يمكن بواسطتها تأويل هذا التصرُّف أو ذاك». انظر: Ricœur, *Temps et récit, I*, p. 115. (ريكور، الزمان والسرد، الجزء الأول، 105).

آثارها في الزمان الاجتماعي وفي مجرى التاريخ. كما أن الحديث عن تجاوز أهمية الفعل الحصيف لملاءمته الموقف الأولي الذي حدث فيه، يقتصر على الإشارة إلى الأفعال/ الحوادث المهمة، من حيث قدرتها على تجاوز الأحوال الضيقة والمحدودة لإنتاجها البدئي. يساهم تطبيق السمة الرابعة لأنموذج النص على الفعل الحصيف في تعزيز هذا الانطباع، من حيث إن ريكور يركِّز، هنا أيضًا، على الأفعال الحصيفة بوصفها حوادث مهمة واستثنائية. لكن، هل يعني ذلك كله أن معايير النصية الأربعة لا يمكن تطبيقها إلّا على الفعل الحصيف بوصفه حدثًا مهمًا واستثنائيًا؟ ويطرح جوان ميشيل بعض التساؤلات التي تخصُّ هذه المسألة، فيكتب: «[...] هل الفعل الحصيف قابل للمعالجة من الزاوية التاريخية فحسب؟ وهل فهم الفعل غير ممكن إلّا بوصفه 'ماضيًا'، و'مؤرشَفًا'، وبوصفه 'مُنتزَعًا' من حدث الفعل؟»[52].

في الواقع، نحن نعتقد، مع ريكور، بإمكان تطبيق السمات الأربع لأنموذج النص على كل فعل حصيف، بغضِّ النظر عن مدى أهميته. وللتدليل على هذا الإمكان، ينبغي أن نأخذ في الحسبان ضرورة دراسة الأفعال الحصيفة من خلال وساطة «النماذج المثالية» المشابهة لـ «الأنماط المثالية» التي تحدَّث عنها ماكس فيبر. فبفضل بناء هذه النماذج أو الأنماط المثالية، نستطيع التمييز بين الأفعال وتصنيفها ودراستها كلُّها، بغضّ النظر عن كونها أفعالًا/ حوادث مهمة ومؤثِّرة تاريخيًا، أم لا. ويُشدِّد ريكور على الأهمية المنهجية الكبيرة لهذه النماذج أو الأنماط المثالية في علم الاجتماع لكونها «تسمح لنا بإدراك تعقيد الحالات الفردية بواسطة نظام توافقي مستند إلى عدد محدود من الأنماط الأساس. وبانطلاقه من هذا الأساس، يستطيع علم الاجتماع أن يواجه تنوع الواقع»[53].

بعد إظهار إمكان تطبيق أنموذج النص على الفعل الحصيف - بوصفه موضوع العلوم الإنسانية والاجتماعية - أصبح من الممكن محاولة إقامة علاقة جدلية، بين التفسير والفهم، في منهجية هذه العلوم. فانطلاقًا من هذا التطبيق، سعى

---

(52) Michel, p. 236.

(53) Ricœur, *L'idéologie*, p. 248. (ريكور، محاضرات، ص 267). ويرى فيبر أن هذه الأنماط المثالية تقوم بدورٍ مركزي في عملية التمييز بين علم الاجتماع وعلم التاريخ، انظر: Weber, *Économie*, p. 61.

ريكور إلى نقل منهجية الهيرمينوطيقا النصِّية إلى العلوم الإنسانية والاجتماعية، مع تأكيد أن التفسير المطبَّق، في هذا الإطار، ليس مستعارًا أو مقتبسًا من العلوم الطبيعية. ويتَّخذ الجدل بين التفسير والفهم، في العلوم الإنسانية والاجتماعية، صورتين أو مسارين: «من الفهم إلى التفسير» و«من التفسير إلى الفهم». ففي المسار الأول، يكون الفهم تخمينًا أو حدسًا أوليًا لمعنى الفهم، ويكون التفسير متمثِّلًا في عمليات تصديق هذه التخمينات أو عدم تصديقها. وفي المسار الثاني، يجري الانتقال من التفسير البنيوي أو غير البنيوي للفعل، إلى الفهم بوصفه تطبيقًا أو تملّكًا أو حيازةً شخصيةً للدلالة. ويشكِّل هذان المساران معًا القوس التأويلي في هيرمينوطيقا ريكور.

3- الجدل بين الفهم والتفسير في العلوم الإنسانية والاجتماعية: من الفهم إلى التفسير

يرى ريكور أن للعلاقة الجدلية بين التفسير والفهم، في نظرية النص، قيمةً أنموذجية إرشادية لحقل العلوم الإنسانية والاجتماعية بكامله. وإضافة إلى إظهار هذه القيمة، قام ريكور بتطبيق المسار الأول من الجدل بين الفهم والتفسير (من الفهم إلى التفسير) في حقل نظرية الفعل والعلوم الإنسانية والاجتماعية. ومع هذا المسار، يتمُّ الانتقال من الفهم بوصفه تخمينًا، إلى التفسير بوصفه تصديقًا أو امتحانًا لمدى صدق أو معقولية هذا التخمين. وفي التسويغ لهذا النقل لمنهجية الهيرمينوطيقا النصِّية إلى ميدان العلوم الإنسانية والاجتماعية، وللقيمة الأنموذجية للجدل بين التفسير والفهم، في هذه العلوم، سنناقش معنى «علمية» هذه العلوم، ومدى هذه «العلمية»، في ضوء إدخال مفاهيم الفهم الوجودي والتملُّك الشخصي إلى قلب منهجيتها ومقارباتها البحثية.

أ- الفهم بوصفه تخمينًا لدلالة الفعل الحصيف: مرحلة الفهم

ينطلق ريكور من واقعة أن في الإمكان بناء أو تخمين دلالة الأفعال الإنسانية الحصيفة والحوادث التاريخية والظواهر والآثار الاجتماعية والثقافية، بطرائق متنوعة ومختلفة، مثلما هي الحال مع دلالة النص. وينبثق هذه الإمكان من الطبيعة نفسها لموضوعات بحث العلوم الإنسانية والاجتماعية. فتعدُّد دلالات الأفعال

الإنسانية والتردُّد والارتباك المنهجي في شأن دراسة هذه الأفعال، لا يُفضي إلى إقصائها من ميدان البحث العلمي والموضوعي؛ لأن «هذه الحيرة المنهجية قائمة في طبيعة الموضوع نفسه، وهي فضلًا عن ذلك، لا تحكم على العالِم بالتأرجح بين الوثوقية والريبية»[54]. وهكذا، يرفض ريكور الاتجاه الوثوقي، في هذا الإطار، ويؤكد أن طبيعة الفعل الإنساني تسمح ببناء دلالته بطرائق متنوعة. ويعارض، في المقابل، الاتجاه الريبي من خلال تأكيده أن الفعل الحصيف - شأنه شأن النص - هو حقل محدود من البناءات الممكنة. بكلمات أخرى، يفتح تعدُّد الدلالات المحايث للفعل الحصيف المجال أمام طرائق مختلفة من بناء هذه الدلالات الممكنة أو تخمينها، لكن تعدُّد هذه الدلالات لا يعني القول إنها لامتناهية. ويرى لويس كِريه، في نقده التصور الهيرمينوطيقي للعلوم الإنسانية لدى كلٍّ من ريكور وتايلور، أن نمطين من المشكلات يطرحان نفسيهما عندما تقوم منهجية هذه العلوم على التأويل: «تكمن [المشكلة] الأولى في مشاهدة التكاثر غير المحدود للخطابات والتعليقات، من دون القدرة على العودة إلى معيار مُشترَك بينذواتيًا، من أجل تقويم مدى ملاءمتها أو دقَّتها. فما يميز التأويل هو أنه لا يمكن أن يكون موضوعًا مُثبَتًا أو مكذَّبًا بالوقائع الوضعية. و[المشكلة] الثانية هي التخلي - الذي يتضمَّنه الحجاج الهيرمينوطيقي غالبًا - عن كلِّ تطلُّعٍ إلى معرفة موضوعية ونظرية للعالَم الاجتماعي»[55].

إن هذا النقد أو الانتقاد الموجَّه إلى التصور الهيرمينوطيقي للعلوم الاجتماعية غير مصيب ولا منصف من وجهة نظرنا. فبالنسبة إلى المشكلة الأولى التي يثيرها هذا التصور - وفقًا لكِريه - أوضح ريكور أن موضوع هذه العلوم المتمثِّل في الفعل الحصيف، هو - مثله مثل النص - حقل محدود من البناءات الممكنة. وبالتالي، لا يمكننا الحديث في هذا الإطار عن تكاثرٍ غير محدود من التأويلات الاعتباطية أو العشوائية. فباستطاعة صراع التأويلات أن يقوم - كما أكد ريكور - بدور الحَكَم بين هذه التأويلات، حيث يبيّن، بشكلٍ نسبي، مدى دقَّتها ومشروعيتها وصحَّتها. ففي هذا الصراع، يمكن الترافعَ مع أو ضد هذا التأويل أو ذاك، وإظهار مدى معقوليته، وكونه أكثر أو أقلّ

---

(54) Ricœur, «Le Modèle,» p. 203. (ريكور، من النص، ص 156).

(55) Quéré, p. 27.

ترجيحًا من التأويلات الأخرى. وفي ما يتعلّق بالمشكلة الثانية - المتمثّلة في التخلي المزعوم عن المعرفة الموضوعية، في التصور الهيرمينوطيقي للعلوم الاجتماعية - ينبغي التذكير بأن ريكور لم يحرص على تأكيد موضوعية العلوم الإنسانية والاجتماعية فحسب، بل عمل أيضًا على إظهار خصوبة اللحظة الموضوعية في الهيرمينوطيقا وفي هذه العلوم، من جهةٍ أولى، وعلى إبراز البُعد الهيرمينوطيقي لهذه الموضوعية العلمية، من جهة ثانية.

لكن، ما الذي ينبغي تخمينه أو بناؤه بالتحديد في الفعل الحصيف؟ للإجابة عن هذا السؤال، استدعى ريكور سمةً للفعل الحصيف تتعلّق بالعلاقة بين البُعد القصدي والبُعد التحفيزي لهذا الفعل. فمن الشائع والمعروف، في نظرية الفعل، أن الإجابة عن سؤال «ماذا؟» تتمُّ بواسطة الإجابة عن سؤال «لماذا؟». فبفهم قصد الفاعل بخصوص فعل ما، نكون قادرين على أن نفسّر لماذا قام بهذا الفعل. وحاول ريكور تحديد الأشكال أو الصِّيَغ ذات المعنى التي يمكن أن تتخذها الإجابات عن سؤال «ماذا؟». وتستدعي هذه الأشكال «الإجابات التي تعلن حافزًا مفهومًا، بوصفه 'مبرِّرًا'، وليس، بوصفه 'سببًا' فحسب»[56]. وبيّنا آنفًا العلاقة بين الفعل، من ناحية، وعلله وأسبابه، من ناحية أخرى. ويتجاوز الحافز - بوصفه علّة - سمة السببية؛ لأن العلّة - المتمثّلة في حوافز الفعل وغاياته - هي الصيغة التي تسمح باعتبار أن الفعل يمثّل هذا الأمر أو ذاك. فإذا أجاب شخصٌ ما عن سؤال «لماذا قمت بهذا الفعل؟» بالقول إنه فعل ذلك انطلاقًا من شعوره بالغضب أو الحزن أو الغيرة... إلخ، فهو يطلب منّا أن نضع فعله في إطار هذه المقولة أو هذا الصنف أو ذاك من المشاعر الإنسانية. وفي الوقت نفسه، هو يعتبر أنه، بهذا الجواب، يعطي معنى محدَّدًا لفعله؛ لأنه يرى أن هذا الحافز أو المبرِّر يجعل فعله معقولًا ومفهومًا بالنسبة إليه وإلى الآخرين، على حدٍّ سواء.

أمّا محاولتنا إعطاء أفعالنا معنى، فإنها تنجح، بشكل خاص، عندما نطبّقها على - ما يسمّيه ريكور مع أنسكومب - «سمة مرغوبية الرغبة» (Le Caractère de désirabilité du désir). يشير ريكور، في هذا الخصوص، إلى أن «للرغبات والاعتقادات سمة ألّا تقتصر على أن تكون مجرَّد قوى تدفع الناس إلى التصرُّف

(56) Ricœur, «Le Modèle,» p. 203. (ريكور، من النص، ص 157).

على هذا النحو أو ذاك، بل أن تمنح معنى قائمًا في الخير الظاهر المترابط مع سمة مرغوبيتهم»[57]. ففي مواجهة السؤال «بوصفك ماذا ترغب (أو تريد) أن تفعل هذا؟»، يمكن للإجابة أن تؤسس على سمات المرغوبية والخير الظاهر. ويمكن الدلالة التي نمنحها لأفعالنا أن تؤول وتحاجَج، من الآخرين، ومن الشخص نفسه الذي قام بالفعل. ويمكن هذه المحاجَّة أن تكون مؤيدة لهذا التأويل أو رافضة له. ومن هنا ينشأ إمكان ظهور الصراع بين التأويلات في حقل الفعل الإنساني، وهو الصراع الذي رأيناه ملازمًا لحقل النص. فكثرة مقولات أو أصناف الرغبات والاعتقادات التي تستطيع أن تقوم بدور المحفِّز لأفعالنا تفسح المجال لكثرة مماثلة على صعيد التأويلات التي تتناول هذه الأفعال ومحفِّزاتها. ويظهر منطق المحاجَّة في الطريقة التي يأخذ بها الشخص الذي قام بالفعل في الحسبان حوافز فعله. يجيب ريكور عن السؤال «ما الذي يجب تخمينه أو بناؤه في الفعل؟»، بـ: «ما يمكن وينبغي بناؤه، على صعيد الفعل، هو الأساس التحفيزي لهذا الفعل، أي مجموع سمات المرغوبية القابلة لأن تفسِّره. [...] وتنشر سيرورة المحاجَّة، المرتبطة بتفسير الفعل بحوافزه، نوعًا من تعدّد المعاني التي تجعل الفعل شبيهًا بنصٍ ما»[58]. وتتَّصف تعدّدية المعاني الملازمة لعملية البناء بأنها محدودة، لأن سمات المرغوبية والخير الظاهر، التي تشكِّل أساس هذه المعاني، محدودة بدورها.

انطلاقًا من ذلك، يمكن إبراز مشروعية مدِّ التخمين ونقله من ميدان النص إلى ميدان الفعل. وتصدر هذه المشروعية عن المسافة التي يمكن وضعها بين الذات الفاعلة من ناحية، وفعلها ورغباتها واعتقاداتها من ناحية أخرى. فهذه المسافة تسمح بإخضاع هذه الرغبات والاعتقادات لنقاشات ومحاجَّات بين وجهات نظر مختلفة ومتعارضة. وتشكِّل هذه المسافة نوعًا من المباعدة التي تحدث في ما يسمِّيه ريكور «التدوين الاجتماعي للفعل الإنساني». وهكذا، يمكن الأفعال الإنسانية التي حفظها التاريخ أن «تفسَّر بطرق مختلفة، طبقًا لتعدُّد الحجج المطبَّقة على خلفيتها التحفيزية»[59]. باختصارٍ، نستطيع تخمين دلالة فعلٍ ما، وبناءها،

(57) Ricœur, «Le Modèle». (ريكور، من النص، ص 157).

(58) المصدر نفسه، ص 204، وص 157 بالطبعة العربية.

(59) المصدر نفسه، ص 157 بالطبعة العربية.

على أساس سمة المرغوبية. ويمكن لهذا البناء أن يتمَّ على أنحاء مختلفة، بفضل التعدُّدية الملازمة لدلالة الفعل الإنساني.

ب- تصديق التخمينات في العلوم الإنسانية: مرحلة التفسير

استعان ريكور بالنظرية الحديثة للفعل ليُظهِر إمكان مدِّ مفهوم «تصديق التخمينات» ونقله إلى ميدان الفعل. وتزودنا هذه النظرية بالرابط الوسيط بين طبيعة إجراءات النقد الأدبي وطبيعة إجراءات العلوم الإنسانية والاجتماعية. واتَّخذ ريكور من الاستدلال أو الفكر القانوني أنموذجًا مرشدًا يوضِّح الطابع الحجاجي والجدالي لإجراءات التصديق في هذه العلوم. وشُدِّد في هذا الخصوص على أن هذه الإجراءات شبيهة بتلك التي نجدها في الحقل القانوني والقضائي. ويؤكد ريكور - سائرًا في ذلك على منوال المفكِّر القانوني هارت (H. L. H. Hart) - أن «الاستدلال القضائي لا يقوم إطلاقًا على تطبيق قوانين عامة على حالة خاصة، وإنما على بناء قرارات ذات مرجعية فريدة في كلِّ حالة. وتلخِّص هذه القرارات الدَّحضَ المُتقَن للأعذار ولوسائل الدفاع القابلة للإبطال في المطالبة أو الاتِّهام»[60]؛ فمن حيث المبدأ، كل تأويل للأفعال والنصوص قابل لأن يُدحَض. وبالتالي، لا تقتصر إجراءات التصديق على الموافقة أو المصادقة على صحة التأويلات الموجودة ودقتها، وإنما تتضمن هذه الإجراءات أيضًا عمليات الطعن في صحة بعض التأويلات، والتشكيك في مدى معقوليتها ودقتها.

للجوء ريكور إلى الاستدلال القانوني - من أجل إظهار الطابع الجدالي والحجاجي لكلِّ تأويل - دلالات غنية وأهمية كبيرة، في الهيرمينوطيقا عمومًا، وفي نظريتي النص والفعل خصوصًا. ونستطيع توضيح أهمية الهيرمينوطيقا القانونية، من خلال أمرين أساسين: يكمن **أولهما** في أهمية الهيرمينوطيقا القانونية - بالنسبة إلى الهيرمينوطيقا العامة - في كونها إحدى البؤر الأولى والأساس التي ظهرت فيها هذه الهيرمينوطيقا، ومهَّدت الطريق أمام تأسيس الهيرمينوطيقا المعاصرة، بوصفها مبحثًا معرفيًا وفلسفيًا مستقلًا. ولهذا، تحتل الهيرمينوطيقا القانونية مكانًا مركزيًا أو أساسًا في كلِّ محاولة ساعية إلى تأسيس هيرمينوطيقا عامة. وهذا ما فعله - مثلًا - غادامر في محاولته وضع الخطوط

(60) Ricœur, «Le Modèle,» p. 205. (ريكور، من النص، ص 158).

العامة والرئيسة لهيرمينوطيقا فلسفية. ففي حديثه عن أهمية مرحلة التطبيق في كلِّ فهم، أكد غادامر «الدلالة النموذجية للهيرمينوطيقا القانونية»[61]. وأوضح ريكور، بدوره، أهمية الهيرمينوطيقا القانونية، بقوله: «وهكذا، يُقدِّم الفقه القانوني النموذج لتجديدٍ يَصنَع، في الوقت نفسه، تراثًا. [...] ويُظهر الفقه القانوني أن المسافة الثقافية والزمنية ليست مجرَّد هُوة تستدعي التجاوز، بل هي أيضًا وسط يتطلَّب العبور»[62].

ويكمن ثانيهما في الأهمية الكبيرة والخاصة التي تحظى بها الهيرمينوطيقا القانونية، بالنسبة إلى تأويل النصوص والأفعال، والمرتبطة بواقعة أنه، في الاستدلال والبراهين القانونية، يتشابك ويتقاطع تأويل النصوص مع تأويل الأفعال. فالاستدلالات القضائية هي، في الآن ذاته، تأويلات للنصوص القانونية وللأفعال الإنسانية موضع البحث أو التحقيق أو المحاكمة. ويرى تشارلز ريغان أن ريكور نجح - من خلال استدعاء الاستدلال أو البرهنة القانونية - في إبراز الروابط القوية والجلية الموجودة بين تأويل النصوص وتأويل الأفعال الإنسانية، ويكتب في هذا الخصوص «أن مثال الاستدلال القانوني ملائم بشكل خاص؛ لأن المحاكم هي بالتحديد أحد أماكن التشابك بين النص والفعل»[63]. وانطلاقًا من هذه النقاط المشتركة، بين الهيرمينوطيقا القانونية من جهة، وهيرمينوطيقا النصوص والأفعال والعلوم الإنسانية والاجتماعية من جهة أخرى، ليس من المدهش أن نرى تقاربًا بين هذه الميادين على الصعيد المنهجي. وأظهر ريكور - في مقاله المهمّ «التأويل و/ أو المحاجَّة» - أن «التشابك بين المحاجَّة والتأويل، على الصعيد القضائي، هو النظير الجيد للتشابك بين التفسير والفهم، على صعيد علوم الخطابات والنص»[64].

---

(61) انظر: هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج: الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، ترجمة حسن ناظم وعلي حاكم صالح؛ راجعه عن الألمانية جورج كتورة (طرابلس، ليبيا: دار أويا، 2007)، ص 439-458. يُشدِّد غادامر، في هذا السياق، على الأهمية الكبيرة للهيرمينوطيقا القانونية بالنسبة إلى الهيرمينوطيقا العامة، بشكل عام، وبالنسبة إلى مسألة التطبيق المرافق لكلِّ فهم ولكلِّ تأويل، بشكل خاص.

(62) Paul Ricœur: «Rhétorique, poétique, herméneutique,» dans: *Lectures 2*, p. 492.

(63) Charles E. Reagan, «L'Herméneutique et les sciences humaines,» dans: *Paul Ricœur: Les Métamorphoses de la raison herméneutique*, Actes du colloque de Cerisy-la-Salle, 1er-11 Août 1988; sous la dir. de Jean Greisch et Richard Kearney, Passages (Paris: Les Éd. du Cerf, 1991), p. 178.

(64) Paul Ricœur: «Interprétation et/ou argumentation,» dans: *Le Juste*, Philosophie (Paris: Éd.

على الرغم من هذا التشابك والتقاطع، يؤكد ريكور وجود اختلافٍ أساس بين عمليات التصديق والتأويل في الهيرمينوطيقا القانونية من جهة، وفي النقد الأدبي وهيرمينوطيقا النصوص والأفعال وفي العلوم الإنسانية والاجتماعية من جهة أخرى. ففي المحاكم، ثمة ضرورة لحسم الصراع بين إجراءات التأويل والتصديق المختلفة والمتصارعة، بعد أن يُستنفَد جميع إمكانات التقاضي والاستئناف. فتفضي هذه الإجراءات إلى حسم صراع التأويلات لمصلحة تأويل وإقصاء آخر، من خلال إصدار حكم نهائي لا مجال لاستئنافه. وعلى النقيض من ذلك، ليس هناك مثل هذا النوع من الحكم النهائي الجازم والحازم، في مجال النقد الأدبي والعلوم الإنسانية والاجتماعية. صحيح أن صراع التأويلات قد يفضي غالبًا - في هذه الفروع المعرفية - إلى ترجيح تأويل على آخر، إلّا أننا لا نصل أبدًا إلى حكم قطعي يحسم أمر هذا الصراع، فلا يتيح مجالًا لأي استئناف. وباختصار، في عمليات التقاضي، ثمة جهة لديها سلطة إبرام الحكم والنطق بالكلمة الأخيرة في هذا الصدد. وفي المقابل، «لا يوجد، لا في النقد الأدبي ولا في العلوم الإنسانية، مجال لمثل هذه الكلمة الأخيرة. وإذا حدث هذا الأمر، فإننا نسمّيه عنفًا»[65]؛ فمنطق الاحتمال واللايقين هو الذي يسود في هذه الميادين، وفي هيرمينوطيقا النص والفعل. وانطلاقًا من هذا المنطق، يمكننا الترافع لمصلحة أو ضد هذا التأويل أو ذاك من دون أن نبلغ بالضرورة، أو من دون أن نبلغ أبدًا، التأويل الأخير الذي يحسم صراع التأويلات بشكل نهائي.

4- السمة الأنموذجية للمسار الثاني من الجدل بين التفسير والفهم (من التفسير إلى الفهم) بالنسبة إلى العلوم الإنسانية والاجتماعية

أولى ريكور اهتمامًا كبيرًا للمسار أو للصورة الثانية من الجدل بين التفسير والفهم (من التفسير إلى الفهم). وتأتي أهمية هذه الصورة من كونها تشكّل المهمة الأولى التي ينبغي للهيرمينوطيقا الاضطلاع بها. وتقوم هذه المهمة على «البحث في داخل النص نفسه، من جهة، عن الدينامية الداخلية التي تتولّى أمر تبنْيُن العمل

Esprit, 1995), p. 184. Ce texte est réécrit d'une intervention prononcée lors du colloque «Qu'est-ce que la justice?», l'université de Dresde, 6-10 Décembre 1993.

(65) Ricœur, «Le Modèle,» p. 205. (ريكور، من النص، ص 158).

الأدبي، ومن جهة ثانية، عن قوة العمل في أن يقذف نفسه خارج ذاته ويُنجب عالمًا يمكن أن يكون حقًّا 'شيء' النص»[66]. وتتعزز أهمية هذه الصيغة من الجدل، بين التفسير والفهم، في مجال هيرمينوطيقا الفعل والعلوم الإنسانية والاجتماعية؛ لأنها تشكّل سمة أنموذجية إرشادية، بالنسبة إلى حقل هذه العلوم بأسره. ونستطيع توضيح القيَم التي تشكّل هذه السمة الأنموذجية، من خلال ثلاثة محاور أساس.

يتمثّل المحور الأول في القدرة على تطبيق أنموذج التفسير البنيوي على جميع الظواهر الاجتماعية؛ لأن هذا الأنموذج - الذي طُبّق بدايةً في ميدان اللسانيات - مكّن الباحثين من توسيع مجال تطبيقه، حيث يشمل جميع العلامات والظواهر المماثلة أو المشابهة للعلامات اللغوية. لكن، كيف يمكن تسويغ مجال تطبيق المنهج البنيوي التفسيري، ونقله من مجال اللسانيات إلى مجال العلوم الإنسانية والاجتماعية؟ وهل يمكن الحديث عن علاقة تماثل بين العلامات اللغوية والظواهر الاجتماعية، حيث نسوغ، استنادًا إلى هذه العلاقة، تطبيق المنهج البنيوي التفسيري على هذه الظواهر؟ وبكلمات أخرى، ما الحلقة الوسيطة التي يمكن أن تصل أنموذج النص بالظواهر الاجتماعية؟ يرى ريكور أن هذه الحلقة قائمة في فكرة النسق السيميولوجي (Système sémiologique): «فالنسق اللغوي، من وجهة نظر سيميولوجية، ليس إلّا نوعًا تابعًا للجنس السيميوطيقي، مهما كان لذلك النوع من امتياز تشكيل نموذج، بالنسبة إلى أنواع الجنس الأخرى. وبالتالي، نستطيع أن نقول إن نموذجًا بنيويًا للتفسير يستطيع أن يمتد بعيدًا، بحيث يصل إلى الظواهر الاجتماعية التي نستطيع القول إنها تقدّم سمة سيميولوجية»[67].

كيف تقدّم الظواهر الاجتماعية سمات سيميولوجية؟ الإجابة عن هذا السؤال حاسمة، بالنسبة إلى مسألة إمكان تطبيق التفسير البنيوي على الظواهر الاجتماعية؛ لأنه يمكن تسويغ تطبيق الأنموذج البنيوي للتفسير - الذي طُبّق، في البداية، على العلامات اللغوية، بوصفها ذات سمة سيميولوجية - على الظواهر الاجتماعية، بقدر ما تقدّم هذه الظواهر بدورها سمات سيميولوجية مشابهة. ولإظهار إمكان

---

(66) Paul Ricœur: «De l'interprétation » dans: *Du texte à l'action*, p. 32. (ريكور، من النص، ص 25).

(67) Ricœur, «Le Modèle,» p. 209. (ريكور، من النص، ص 161).

هذا التطبيق - من خلال إبراز السمات السيميولوجية للظواهر الاجتماعية - رأى ريكور أن الوظيفة السيميولوجية لا تقتصر على أن تكون بنية فوقية للحياة الاجتماعية، وإنما هي بالأحرى محايثة للواقع الاجتماعي. وتقوم هذه الوظيفة على «استبدال العلامات بالأشياء، وتمثيل الأشياء بواسطة العلامات»[68]. فالواقع الاجتماعي رمزي بالضرورة، وبالتالي يمكن تفسيره وفقًا للأنموذج البنيوي. ولم يقتصر ريكور على مجرَّد إبراز إمكان تطبيق أنموذج التفسير البنيوي في دراسة الظواهر الاجتماعية، بل شدَّد أيضًا على ميزة أو أفضلية مهمة يتَّسم بها هذا الأنموذج الإرشادي، من حيث إنه يتضمَّن تفسيرًا لا يستند إلى العوامل السببية. فعلى العكس من التفسير السببي، يركِّز التفسير البنيوي على الصلة المتبادلة بين العناصر المنتمية إلى البنية المدروسة. ولهذا يرى ريكور أنه ينبغي إعادة صوغ التحفيز في الجماعات الاجتماعية، من خلال اللجوء إلى صوغ مصطلحات جديدة، يستطيع التفسير البنيوي بوساطتها الوصول إلى العلاقات البنيوية الكامنة في قلب الواقع الاجتماعي. وباختصار، يمكن تبرير إمكان تطبيق التفسير البنيوي على الظواهر الاجتماعية، من خلال الإشارة إلى أن «الوظيفة الرمزية ليست اجتماعية فحسب، بل إن الواقع الاجتماعي رمزي بشكل أساس»[69].

أمّا **المحور الثاني** للقيمة الأنموذجية، للمسار الثاني من الجدل بين التفسير والفهم، فيرتبط بالدلالة العميقة التي تشكِّل الموضوع الأهم في فهم النصوص. وتشير هذه الدلالة إلى مرجعيات النص غير المعينة، كما أنها تقوم بدور الوسيط بين التفسير البنيوي والملاءمة أو الحيازة الشخصية لهذه الدلالة. وفي تأكيد أهمية هذه الوساطة، يكتب ريكور: «ينبغي عدم إهمال هذه الوظيفة التوسطية للدلالة العميقة، نظرًا إلى أن فقدان الملاءمة لسمتها النفسية والذاتية يتمُّ استنادًا إليها؛ من أجل أن تُضفى عليها وظيفةٌ إبيستمولوجية، بشكل خاصٍّ»[70]. لكن، هل ثمة شيء ما، في الظواهر الاجتماعية، مشابه للدلالة العميقة لنص ما؟ بتعبير آخر، هل تملك بنى الواقع الاجتماعي أيضًا بعدًا مرجعيًا يمكن مقارنته بالبعد المرجعي للنص؟ ينشد هذا السؤال توضيح مدى إمكان إكمال التفسير البنيوي للظواهر الاجتماعية

---

(68) Ricœur, «Le Modèle». (ريكور، من النص).

(69) المصدر نفسه.

(70) المصدر نفسه، ص 210، وص 162 بالطبعة العربية.

بفهم للدلالة العميقة لهذه الظواهر، ومدى ضرورة هذا الإكمال. فهذه الدلالة هي موضوع الفهم، وليست موضوعًا يستطيع التحليل البنيوي، بحدِّ ذاته، أن يفهمه. فإذا كان في الظواهر الاجتماعية شيء ما مماثل للدلالة العميقة لنص ما، فإنه يصبح من الممكن ومن الضروري أن يكون فهم هذا الشيء، أو هذه الدلالة العميقة، مكمِّلًا لتفسيره البنيوي. فالوصول إلى معرفة الظواهر الاجتماعية يتطلَّب - على المستوى المنهجي - جدلًا بين التفسير والفهم.

كان ريكور قد بيّن أن مثلما تجعل الأساطيرُ البشرَ منتبهين لبعض التعارضات الدالَّة المتعلِّقة، على سبيل المثال، بالحياة والموت وبالنور والعماء، فإن البنى الاجتماعية تصوب أنظارنا إلى إحراجات الوجود الاجتماعي ومفارقاته وتناقضاته. لذلك، نجد في هذه البنى شيئًا مشابهًا للدلالة العميقة للنص، أو لمرجعيته غير المعينة. ولتوضيح هذه الدلالة العميقة للبنى الاجتماعية، يكتب ريكور: «[...] البنى الاجتماعية هي أيضًا محاولات لأن تُقاس مع تحير الوجود والصراعات الدفينة بعمقٍ في الحياة الإنسانية. وبهذا المعنى، تملك هذه البنى أيضًا بعدًا مرجعيًا، فهي تجنح باتجاه إحراجات الوجود الاجتماعي، [...]. وتُطور هذه الوظيفةُ التماثلية للمرجعية سماتٍ شبيهة تمامًا بما أسمِّيه مرجعية النص غير المعينة»[71]. وفي هذا البعد المرجعي تحديدًا يكمن الدور المهم الذي يقوم به التفسير البنيوي في نظريتي النص والفعل، وفي العلوم الإنسانية والاجتماعية. فبفضل هذا التفسير، نستطيع الانتقال من التأويلات السطحية إلى التأويلات العميقة، لكن ريكور يُشدِّد على أن «التأويل العميق هو الذي يمنح معنىً للسيرورة بكاملها»[72].

أمَّا المحور الثالث، فيتمثَّل في إمكان مدِّ مفهوم الملاءمة أو التملُّك الشخصي إلى العلوم الإنسانية والاجتماعية. ويعتبر ريكور أن هذا المدَّ أو التوسيع لمجال تطبيق هذا المفهوم، ليس ممكنًا فحسب، بل هو ضروري أيضًا؛ إذ «لا يمكن للتصويرات الحصيفة، التي ينشد إدراكها تأويلٌ عميق، أن تُفهم، من دون التزام شخصي شبيه بالتزام القارئ المأخوذ بالدلالة العميقة لنص ما، لكي

---

(71) Ricœur, «Le Modèle». (ريكور، من النص).

(72) المصدر نفسه.

يجعلها 'دلالته'»[73]. لكن السؤال الذي يطرح نفسه بقوةٍ في هذا السياق هو: ألا يفضي إدخال مفاهيم مثل الملاءمة والالتزام الشخصي (L'Engagement personnel) والصلة الخاصة (L'Affinité spécifique)... إلخ، إلى تقويض مفهوم العلوم الإنسانية نفسه؟ بكلمات أخرى، ألا تضرُّ، أو حتى تدمِّر، إضافةُ مثل هذه المفاهيم إلى حقل البحث العلمي سمةَ الموضوعية المقومة للعلم، بوصفه علمًا؟ ألا يُشرعِن هذا المدُّ أو التوسيع تسلُّلًا، غير مرغوب فيه، للأحكام أو الآراء الذاتية المسبقة إلى قلب ميدان البحث العلمي؟

ميّز ريكور نفسه - في مقال معنون بـ «البنية والهيرمينوطيقا»- بين البنيوية بوصفها مبحثًا علميًا، والهيرمينوطيقا بوصفها مبحثًا فلسفيًا، واستند في هذا التمييز إلى معيار موضوعية المعرفة تحديدًا. وانطلاقًا من هذا المعيار، صُنِّفت البنيوية بأنها فرع علمي؛ لأن الباحث البنيوي لا ينشغل بالملاءمة أو بالحيازة الشخصية للمعنى، وإنما يركِّز اهتمامه بالأحرى على تفسير البنية الموضوعية. وفي المقابل، نُفيت صفة العلمية عن الفكر الهيرمينوطيقي، وشُدِّد على صفته الفلسفية؛ لأن الهيرمينوطيقا لا تستطيع أن تكون فرعًا علميًا بسبب الدائرة الهيرمينوطيقية الكامنة في كلِّ تأويل. ولإبراز الاختلاف بين الهيرمينوطيقا - بوصفها فرعًا فلسفيًا - والبنيوية - بوصفها فرعًا علميًا - من حيث معيار الموضوعية، يكتب ريكور: «تنتمي البنيوية إلى العلم، ولا أجد في الوقت الحاضر بحثًا أقوى إحكامًا وأوفر خصبًا منها، على صعيد معقوليتها الخاصة؛ أمّا تأويل الرموز، فلا يستحق أن يسمَّى هيرمينوطيقا إلّا بقدر ما يكون جزءًا من فهم الذات لنفسها وفهم الكينونة. وخارج هذا العمل على ملاءمة المعنى، ليس ثمة هيرمينوطيقا. وبهذا المعنى، الهيرمينوطيقا فرع فلسفي. وبقدر ما تنشد البنيوية المباعدة والموضوعية والانفصال عن المعادلة الشخصية للباحث البنية المؤسَّسةِ لأسطورة، لشَعيرة، بقدر ما توغل الهيرمينوطيقا في ما سمّيناه «الدائرة الهيرمينوطيقية» للفهم والاعتقاد، التي تنزع عنها صفة العلم، وتسمها فكرًا تأمُّليًا»[74].

---

(73) Ricœur, «Le Modèle». (ريكور، من النص).

(74) Paul Ricœur, «Structure et herméneutique,», *Esprit*, vol. 31, no. 322 (Novembre 1963), pp. 596-597. (أوزياس [وآخ.]، ص 226).

فضلًا عن ذلك، اعترف ريكور نفسه - في مناظرته الذائعة الصيت مع ليفي - شتراوس - بتعذّر المحافظة على علمية العلم إلّا من خلال تجنُّب الدائرة الهيرمينوطيقية. فالابتعاد عن هذه الدائرة يسمح للبنيوية - بوصفها مبحثًا علميًا - بأن تصون موضوعيتها، وبالتالي، بأن تصون علميتها. وفي تأكيد ضرورة توافر الموضوعية في كلِّ معرفة تريد أن تكون علمية، يكتب ريكور: «أُدرك تمامًا أنه، من أجل عمل العلم، علينا ألا نأخذ في الحسبان إلّا الترتيبات التي يُقَدِّمها الملاحِظ؛ وبذلك نتجنَّب الدخول في ما سمّيته «الدائرة الهيرمينوطيقية» التي تجعلني أحد الأجزاء التاريخية للمضمون نفسه الذي يؤول من خلالي، فلإنتاج «العلوم الإنسانية»، ينبغي أن أكون خارج الموضوع»[75].

نلاحظ - في الاقتباس السابق - تأكيد ريكور ضرورة إبعاد الجانب أو البعد الذاتي للملاحظ من حقل البحث العلمي، من أجل الحفاظ على موضوعية المعرفة العلمية. لكن، كيف يمكننا التوفيق أو المصالحة إذًا بين هذا التأكيد ومحاولة ريكور - لاحقًا في **من النص إلى الفعل**... - تشريع تسلّل مفاهيم الملاءمة والالتزام أو التطوع الشخصي إلى حقل البحث العلمي؟ لا بد من الإقرار مع ريكور بأن من غير الممكن إنكار دور الالتزام الشخصي أو البعد الذاتي في سيرورة فهم الظواهر الإنسانية، لكن السؤال الذي يطرح نفسه عندئذ هو: كيف يمكننا أن نصف الفروع المعرفية المنتمية إلى هذا الحقل بأنها بحوث علمية؟ يبدو، أول وهلة، أنه إذا تبنينا أطروحة ريكور القائلة إن الدائرة الهيرمينوطيقية تمثِّل «بنية يتعذَّر على المعرفة المطبَّقة على الأمور الإنسانية تجاوزها»[76]، فينبغي الاعتراف حينها بالفشل الحتمي لأي محاولةٍ لتأسيس علم إنساني. بكلمات أخرى، إذا كان البحث العلمي يقتضي بالضرورة تفادي الدخول في «الدائرة الهيرمينوطيقية»، وإذا كان من المتعذر تمامًا إقصاء هذه الدائرة من حقل المعرفة المطبَّقة على الظواهر والموضوعات الإنسانية، فالنتيجة الحتمية منطقيًا، انطلاقًا من المقدِّمتين السابقتين، هي استحالة إمكان قيام علوم إنسانية. ولا يهدف هذا النقاش إلى إنكار علمية ما نسمِّيه «علومًا إنسانية»، وإنما المقصود، بالدرجة الأولى، هو التشديد على ضرورة التمييز بين الفروع المعرفية، وبين مناهجها أو

---

(75) «Réponses à quelques questions,» p. 640. (أوزياس [وآخ.]، ص 285).

(76) Ricœur, «Le Modèle,» p. 211. (ريكور، من النص، ص 163).

أساليب دراستها لموضوعات بحثها، مع تحديد الخصائص المميزة لكلٍّ منها. ومن هنا كان التساؤل هل كان إدخال مفهوم «الفهم» - بمعنى الملاءمة أو التملُّك الشخصي للمعنى - في منهجية العلوم الإنسانية لا يفضي، لدرجة أو لأخرى، إلى فقدان هذه العلوم سمة الموضوعية، بوصفها المقوم الرئيس لعلميتها.

ثمة أمر بالغ الأهمية في هذا السياق ويستحق اهتمامًا كبيرًا، وهو ضرورة الانتباه إلى أن محاولة ريكور تطبيق التفسير على النص، وعلى نظيره الفعل الحصيف، تؤسس وتبرِّر نفسها، انطلاقًا من الموضوعية التي يتَّسم بها هذا النص. فانطلاقًا من هذه الموضوعية المؤسِّسة لأنموذج النص، اشتُق إمكان تطبيق التفسير في مقاربة النص والفعل الحصيف، وفي ميدان العلوم الإنسانية والاجتماعية. وأقرَّ ريكور بأن منح الملاءمة والالتزام الشخصي دورًا مهمًّا في فهم الظواهر الإنسانية يشكِّل مشكلة حقيقية، بالنسبة إلى البحوث التي تريد أن تكون علمية. لكنه أكد، في المقابل، أن الطريقة التي يجري وفقها إدخال هذه الأبعاد «لا تزودنا بمشكلة نموذجية فحسب، وإنما بحل نموذجي أيضًا. ولا يكمن الحلُّ في إنكار دور الالتزام الشخصي في فهم الظواهر الإنسانية، بل في تدقيقه»[77]. ونجد في هذا القول حلًا جدليًا ممكنًا للتناقض المحتمل في موقف ريكور من هذه المسألة. فبدلًا من الإنكار الكامل لدور الذاتية في المعرفة العلمية، والقول إن وجود مثل هذا الدور يدمِّر موضوعية هذه المعرفة، وبالتالي علميتها - وهو ما فعله ريكور في مناظرته مع ليفي - شتراوس - ينبغي الإقرار بتكامل الأبعاد الذاتية والموضوعية في المعرفة العلمية عمومًا، وفي العلوم الإنسانية خصوصًا. وينبغي عدم وضع الذاتية والموضوعية في علاقة تضادٍّ أو تناقض قطبي وحاد، فالأولى شرط للثانية، والثانية نتاج للأولى بمعنى ما. والقول إن الذاتية تساهم، بشكل أساس لا مفر منه، في تشكيل المعرفة العلمية، لا يفضي بالضرورة إلى نفي موضوعية هذه المعرفة أو علميتها؛ فربما يكون دور الذاتية مفيدًا للموضوعية بدلًا من أن يكون تزييفًا لها، وهذا ما أشار إليه غادامر مصيبًا[78]. ولهذا كان ريكور محقًّا في إصراره على

---

(77) Ricœur, «Le Modèle,» p. 211. (ريكور، من النص، ص 162-163).

(78) يكتب غادامر، في هذا الصدد: «إذا كانت وجهة النظر الخاصة بكلّ مؤرخ مدرَكة دائمًا في نتائج بحثه وتقويماته، فلا يدلّ هذا الكشف، عندئذ، على نقدٍ لادّعائه بالعلمية. فوجهة نظره لا تقول شيئًا عمّا إذا أخطأ المؤرخ بارتباطه بوجهة النظر وأساء فهم التراث أو بخسه حقّه، أو نجح، بفضل ميزة =

السمة الأنموذجية للتأويل النصي. وتظهر هذه السمة في جميع مراحل أو لحظات القوس الهيرمينوطيقي، بما في ذلك لحظة التطبيق والتملُّك أو الملاءمة الشخصية للمعنى. ولتوضيح هذه السمة الأنموذجية للتأويل النصي، بالنسبة إلى العلوم الإنسانية، يكتب ريكور:

كما يبيّن نموذج التأويل النصي، لا يقوم الفهم على الإمساك المباشر بحياة نفسية غريبة، أو على التوحُّد الانفعالي مع قصدٍ ذهني. فالفهمُ متوسَّط كليةً بمجموع الإجراءات التفسيرية التي تسبقها وترافقها. وعكس هذه الملاءمة الشخصية ليس شيئًا يمكن الشعور به [...]. وهذا يعني أن شروط ملائمةٍ أصيلة - كما عُرضت في العلاقة بالنص - هي نفسها نموذجية. ولهذا، ليس مسموحًا لنا إقصاء الفعل الأخير للالتزام الشخصي من المجموع الكلي للإجراءات الموضوعية والتفسيرية التي تشكِّل وسيطه. ولا يستبعد هذا التقويم لفكرة الملاءمة الشخصية «الدائرة الهيرمينوطيقية»؛ إذ تبقى هذه الدائرة بنية يتعذر على المعرفة المطبَّقة على الأشياء الإنسانية تجاوزها، غير أن هذا التقويم يمنعها من أن تصبح دائرة فاسدة (Un Cercle vicieux)[79].

تنبع السمة الهيرمينوطيقية للعلوم الإنسانية من هذه الدائرة التي لا يمكن تجاوزها أو استبعادها من هذه العلوم. وانطلاقًا من تأكيد خصوبة المماثلة بين النص والفعل الحصيف من جهة أولى، وأهمية إقامة علاقة جدلية بين التفسير والفهم، في هذين الميدانين، من جهة ثانية، يمكن اعتبار هذه المماثلة وهذا الجدل بمنزلة ثمرة الحوار المستمر الذي سعى ريكور إلى عقده بين الفلسفة وما يغايرها عمومًا، والعلوم الإنسانية والاجتماعية خصوصًا. وتُمثِّل إقامة هذا الحوار هدفًا رئيسًا من أهداف المشروع الفلسفي الريكوري بكامله. وبهذا الحوار، «ساهم ريكور، بشكل كبير، في تحقيق الانقلاب التأويلي العام الذي تعرفه اليوم العلوم الإنسانية»[80]. وأفضى هذا الانقلاب أو التحول التأويلي إلى ظهور أنموذج إرشادي جديد لعلم الاجتماع، وللعلوم الإنسانية عمومًا.

= وجهة نظره، في تسليط ضوء ملائم على شيءٍ غير ملاحَظٍ حتى الآن بسبب مشابهته شيئًا آخر ملاحَظًا في التجربة المعاصرة». انظر: غادامير، ص 703.

(79) Ricœur, «Le Modèle,» p. 211. (ريكور، من النص، ص 163).

(80) Dosse, «La Capabilité,» p. 34.

«ويمكن وصف هذا الأنموذج بأنه تأويلي، بقدر ما يبيّن مكان التأويل في بَنْيَنة الفعل: القصد، الرغبة، الحافز، الشعور... إلخ. وهكذا، يمضي موضوع علم الاجتماع من المؤسَّس إلى المؤسِّس، ويعيد استثمار الموضوعات اليومية والأشكال المبعثرة والمتنوعة للاجتماعي»[81].

تَظهَر مساهمة ريكور في تحقيق هذا الانقلاب التأويلي للعلوم الإنسانية، بشكل قوي وخاص، في علم التاريخ. ونجد ذلك واضحًا وجليًا في تناول ريكور العلاقة بين الموضوعية المنهجية - الضرورية بالنسبة إلى كلِّ معرفة تستهدف العلمية - والذاتية التأويلية الملازِمة لكلِّ العلوم الإنسانية، بوصفها علومًا هيرمينوطيقية. وحظيت هذه العلاقة الجدلية باهتمام كبيرٍ في الدراسة الريكورية للأبعاد المنهجية والإبيستمولوجية والأُنطولوجية لعلْم التاريخ. وسنكرِّس ما بقي من هذا الفصل لدراسة الترابط الجدلي بين التفسير والفهم، في علم التاريخ من ناحية، والعلاقة الوثيقة بين «التأويل (الذاتي) والتفسير/ الفهم (الموضوعي)» من ناحية أخرى.

رابعًا: إشكالية المنهج في علم التاريخ الجدل بين التفسير والفهم والموضوعية والذاتية في عملية الكتابة التأريخية

يحتل علم التاريخ مكانًا مركزيًا في الدراسات الريكورية للعلوم الإنسانية، ولعلاقة هذه العلوم بالفلسفة بشكل عام، وبالهيرمينوطيقا بشكل خاص. وإذا كان ريكور، بوصفه فيلسوفًا، قد اهتم كثيرًا بإقامة حوار مع العلوم الإنسانية والاجتماعية، فإن هذا الحوار قام خصوصًا مع علم التاريخ وعلوم اللغة والتحليل النفسي الفرويدي. وتعود بداية اهتمام ريكور بعلم التاريخ إلى عام 1950، ونشير هنا، بشكل خاص، إلى دراسته «الموضوعية والذاتية في علم التاريخ»[82] المنشورة في عام 1952. وكما يوحي العنوان، عمِل ريكور في هذه الدراسة على

(81) Dosse, «La Capabilité,».

(82) Paul Ricœur: «Objectivité et subjectivité en histoire,» dans: *Histoire et Vérité*, 3ème éd. augm., Esprit (Paris: Éd. du Seuil, 1967), pp. 27-50.

توضيح العلاقة بين الموضوعية المؤسِّسة للتأريخ - بوصفه علمًا - وذاتية المؤرِّخ المؤثِّرة، بشكل لا مفرّ منه، في عمليات إعداد المعرفة التأريخية العلمية. وقبل تناول هذه العلاقة الجدلية، تجدر الإشارة إلى سمتين تبرزان بوضوح في المقاربة الريكورية للعلوم الإنسانية عمومًا، منذ بداية هذه المقاربة، في البحث المذكور آنفًا.

تكمن السمة الأولى في عدم ادِّعاء ريكور، في حواره مع العلوم الإنسانية، أنه قادر - بوصفه فيلسوفًا - على إعطاء العلماء الدروس والإرشادات. بكلمات أخرى، لم يسعَ ريكور إلى وضع العلوم الإنسانية تحت وصاية الفلسفة، بل على العكس من ذلك تمامًا؛ إذ أكد باستمرار وجود مصلحة متبادلة بين الفلسفة والعلوم الإنسانية، وأن هذه المصلحة لا يمكن أن تتحقَّق إلّا من خلال الحوار والاعتراف المتبادل بخصوصية الطرف الآخر. فالفلسفة بحاجة إلى أن تدمج الصرامة المنهجية للعلوم الإنسانية مع تأملاتها، وممارسة نقدٍ - بالمعنى الكانطي لهذا المصطلح - حيال هذه العلوم. وكتب ريكور في دراسته الأولى لعلم التاريخ: «ليس لدى الفيلسوف هنا دروس يعطيها للمؤرِّخ؛ فممارسة مهنة علمية هي ذاتها التي تُعلِّم الفيلسوف. فعلينا إذًا أن ننصت بداية إلى المؤرِّخ وهو يتأمَّل مهنته»[83]. والإنصات إلى ما يقوله الآخر، وليس امتلاك الرغبة فحسب في أن نقول له شيئًا ما، يمثِّل - من وجهة نظرنا - شرطًا ضروريًا لتأسيس حوارٍ ما. كما أن هذا الإنصات يساعد بدوره الآخر في الإنصات لما نقوله له. وساهمت قراءة ريكور أعمال المؤرِّخين، وأخْذِها على محمل الجدّ - في نصوصه المكرَّسة لهذا الفرع المعرفي - في إثارة اهتمام كثير من المؤرخين بهذه النصوص، وفي النظر إليها على أنها نصوص «مقروءة»[84] أو تستحق القراءة.

(83) Paul Ricœur: «Objectivité et subjectivité en histoire,» p. 29.

(84) يشير المؤرِّخ كريستيان دولاكروا إلى هذه المسألة: «على الرغم من انعدام الثقة بالفلسفة التي ما زالت تسود غالبًا عند كثير من المؤرِّخين، فإن مؤرخين كثرًا يعتبرون ريكور، ومنذ الآن فصاعدًا، فيلسوفًا «مقروءًا» ومفيدًا. والسبب المقدَّم لهذه المعاملة الخاصة هو أنه يقرأ حقًّا المؤرِّخين (مؤلَّفاتهم، أعمالهم، أعمالهم الإمبريقية، وليس خطاباتهم أو مقالاتهم التأمُّلية فحسب) وأنه، انطلاقًا من تحليل ممارساتهم، يقدِّم مواقفَ إبيستمولوجيةً، يستطيع هؤلاء بدورهم أن يتملَّكوها من أجل أن يتأمَّلوا فرعهم المعرفي. انظر: Christian Delacroix, «Ce que Ricœur fait des annales: Méthodologie et épistémologie dans l'identité des Annales,» dans: *Paul Ricœur et les sciences*, p. 209.

من دون التقليل من أهمية الانشغال الأنطولوجي في المقاربة الريكورية للعلوم الإنسانية، يمكن القول إن السمة الثانية لهذه المقاربة تكمن في أنها تمنح انتباهًا خاصًا للمشكلات المنهجية والإبيستمولوجية في هذه العلوم. ففي مقاربته علم التاريخ، كانت الأسئلة الأساس التي طُرحت تتعلّق خصوصًا بمشكلة الموضوعية العلمية، وبالعلاقة بين التفسير والفهم - على المستوى المنهجي - وبالوضعية العلمية للدراسات والبحوث التأريخية. فمنذ البداية، يصرح ريكور في دراسته **الموضوعية والذاتية في علم التاريخ** بالقول: «المشكلة المعروضة هي بداية مشكلة المنهجية [...]»[85]. وفي نص آخر، حاول إظهار الاتصال الوثيق والتقارب الكبير بين نظريات التاريخ والفعل والنص، ووضع هذه المحاولة في إطار منهجي، وتحت عنوانٍ دالٍّ هو **التفسير والفهم**...[86]. وفي **الزمان والسرد**، يظهر الاهتمام الكبير بالمسألة المنهجية لعلم التاريخ من خلال تناول العلاقة بين التفسير الناموسي أو القانوني (L'Explication nomologique) (التفسير) والتفسير بواسطة الحبك (الفهم). وأخيرًا، وفي كتاب **الذاكرة، التاريخ، النسيان**، وضع الزوج «التفسير/ الفهم» عنوانًا للوجه الثاني من عملية الكتابة التأريخية (L'Opération historiographique).

بتركيز على البُعد المنهجي/ الإبيستمولوجي، رفض ريكور «التعارض بين التفسير والفهم، الذي حال غالبًا دون إدراك معالجة 'لأن' التاريخية بكل سعتها وتعقيداتها»[87]. كما حاول - في **الذاكرة، التاريخ، النسيان** - إظهار محايثة التأويل لكلِّ مراحل أو أوجه عملية الكتابة التأريخية، من مرحلة الأرشيف والوثائق إلى مرحلة التمثيل أو التدوين، مرورًا بمرحلة التفسير/ الفهم. وبذلك أعاد ريكور - في كتابه الأخير عن علم التاريخ - طرح الإشكالية المنهجية المطروحة في دراسته الأولى عن علم التاريخ «الموضوعية والذاتية في علم التاريخ»، وأكد التفاعل الذي لا يمكن تجاهله في المعرفة التاريخية، بين الموضوعية المنهجية والذاتية التأويلية للمؤرِّخ.

---

(85) Ricœur, «Objectivité et subjectivité,» p. 27.

(86) Ricœur, «Expliquer et comprendre,» pp. 161-182. (ريكور، من النص، ص 123-140).

(87) Ricœur, *La Mémoire*, p. 169. (ريكور، الذاكرة، ص 211).

سنقوم في ما يأتي بدراسة التفاعل الوثيق بين الموضوعية والذاتية في علم التاريخ، ثمَّ إبراز الدور المهمّ الذي يقوم به التأويل في الأوجه الثلاثة لعملية الكتابة التأريخية، قبل أن نبين الوساطة التي سعى ريكور إلى إقامتها، بين التفسير الناموسي أو القانوني والتفسير بوساطة الحبك.

1 - الموضوعية والذاتية في علم التاريخ

دافع ريكور - في مناقشاته الأولى بخصوص علم التاريخ - عن الصلات الوثيقة بين البعد الذاتي والبعد الموضوعي في هذا العلم، حيث يمكن الحديث عن إبيستمولوجيا مختلطة تشكّل مزيجًا من الموضوعية والذاتية، ومن التفسير والفهم. لكن الذاتية التي يتحدَّث عنها ريكور ليست ذاتية اعتباطية أو ذاتية غير محدَّدة. وكذلك الحال بالنسبة إلى الموضوعية، فهي ليست مشابهة أو مماثلة للموضوعية التي نجدها في العلوم الطبيعية؛ فالموضوعية العلمية تتنوع وتختلف تبعًا لخصوصية الإجراءات المنهجية الخاصة بكلّ علم. وبتأكيده الترابط بين الموضوعية العلمية والخصوصية المنهجية، حدَّد ريكور ما يقصده بمصطلح «الموضوعية»: «يكون موضوعيًا ما قام التفكير المنهجي بإعداده، وتنظيمه، وفهمه، ويمكنه بالتالي أن يقوم بإفهامه للآخرين»[88]. ونرى بوضوح أن التعريف الريكوري للموضوعية يتضمَّن تشابكًا بين التفكير المنهجي والفهم والإفهام. وإذا كان السعي إلى الموضوعية يشكّل شرطًا ضروريًا بالنسبة إلى فرع معرفي يهدف إلى الاتّصاف بالعلمية، فإن هذه الموضوعية المنهجية مشروطة أيضًا بذاتية المؤرِّخ. وهذه الذاتية - المنظور إليها كملازِم للموضوعية العلمية - ليست بدورها ذاتية اعتباطية، وإنما ينبغي أن تكون ذاتية «ملائمة للموضوعية الملائمة لعلم التاريخ. فالمقصود إذن هو ذاتية متضمِّنة في الموضوعية العلمية المرتقبة»[89]. لذا علينا أن نحدِّد بدايةً معنى هذه الموضوعية المواتمة لعلم التاريخ، قبل السعي إلى إظهار تكاملها مع ذاتية المؤرِّخ.

تنبع موضوعية هذا العلم من كونه بحثًا يستند إلى عمليات الملاحظة والنقد والتحليل. وعلى غرار فرانسوا سيمياند (F. Simiand) ومارك بلوخ (M. Bloch)، يرى

---

(88) Ricœur, «Objectivité et subjectivité,» p. 27.

(89) المصدر نفسه، ص 28.

ريكور أن في الإمكان تعريف علم التاريخ بأنه «معرفة بواسطة الآثار»، أو «علم عن طريق الملاحظة». فالتأريخ - بوصفه علمًا - لا يستطيع مطلقًا أن يواجه موضوعه بشكل مباشر؛ إذ إن معرفة الماضي تستعين، دائمًا وبالضرورة، بملاحظة آثار هذا الماضي وبالتحليل النقدي للوثائق المؤرشَفة. ولا ينفي الطابع غير المباشر للمعرفة التاريخية عمومًا، وللملاحظة فيها خصوصًا، الموضوعية عنها. فليس ثمة وقائع خالصة أو صافية (Faits bruts)، في علم التاريخ، أو حتى في العلوم الطبيعية. وبتعبير آخر، ليس ثمة «ماض في ذاته» (Passé en soi)، يكفي أن نتلقّاه وندركه باستكانة. فسواءٌ في الفيزياء أم في علم التاريخ، ينبغي تحضير الموضوع العلمي واستنطاقه ومساءلته انطلاقًا من فرضية واحدة أو أكثر تقود العمل وتوجِّه مساره. والإدراك غير المباشر لموضوع البحث هو الذي يبيّن خصوصية علم التاريخ وموضوعيته المنهجية. وعلى غرار بلوخ، يقف ريكور ضد كلّ وهمٍّ «موضوعوي» (Objectiviste)، ويرى أنه ليس لدى المؤرِّخ، وينبغي ألّا يكون لديه، الطموح إلى إعادة أو استعادة الأشياء «مثلما حصلت». فليس لدى المؤرِّخ الطموح لأن يقوم بـ «إعادة إحياء الماضي»، وإنما ينشد بالتحديد «إعادة تأليف أو إعادة بناء سلسلة تنطبق على الماضي»[90].

انطلاقًا من التخلي عن وهم «إعادة الإحياء»، يمكن توضيح موضوعية علم التاريخ. وتقوم هذه الموضوعية على «إعداد سلاسل من الوقائع على مستوى فهم تأريخي»[91]. وعمل المؤرِّخ عمل تحليلي، وليس تركيبيًا؛ فهو تحليلي لأن المهمة التي يسعى إلى القيام بها مهمة تفسيرية. وتتحقَّق هذه المهمة من خلال قيام المؤرِّخ ببناء السلاسل السببية للوقائع، وهي سلاسل تشمل الظواهر الاقتصادية والسياسية والثقافية... إلخ. وبقيامه بتحليل الوقائع التاريخية، أو بالأحرى تفسيرها، يبحث المؤرِّخ، في التحليل الأخير، عن «فهم لمجموع الوقائع، وللروابط العضوية التي تتجاوز كلَّ سببية تحليلية»[92]. ونرى بوضوح أن ريكور كان مهتمًّا بإظهار أو بتأسيس التكامل بين الفهم والتفسير في العلومِ الإنسانية، حتى قبل أن تنفذ الهيرمينوطيقا إلى فلسفته. ومن هنا نجد تأكيده أن «الفهم ليس معارِضًا للتفسير،

---

(90) Ricœur, «Objectivité et subjectivité,» p. 30.

(91) المصدر نفسه.

(92) المصدر نفسه، ص 31.

بل هو، أكثر من ذلك، مكمِّله ونظيره الجدلي. ويحمل طابع التحليل أو التحليلات التي تجعله ممكنًا»[93].

لكن، ما هو دور ذاتية المؤرِّخ في هذا المشروع العلمي الذي ينشد الموضوعية في عملية الكتابة التأريخية؟ أشار ريكور إلى أربع سمات رئيسية تميز البُعد الذاتي في منهجية علم التاريخ. وتُظهر هذه السمات، في الوقت ذاته، عدم اكتمال الموضوعية في علم التاريخ؛ فعدم اكتمال الموضوعية والبُعد الذاتي توأمان أو مترابطان في هذا العلم.

ترتبط **السمة الأولى** للذاتية في علم التاريخ بفكرة الاختيار وبـ«حكم الأهمية (Jugement d'importance)» الذي يحكم هذا الاختيار. فالمؤرِّخ ينتقي حوادث تاريخية معينة وبعض الأوضاع والعوامل المرتبطة بهذه الحوادث، وفقًا للأهمية المعطاة لهذه الحوادث ولتلك الأوضاع والعوامل. وتتنوع معايير الانتقاء وأحكام الأهمية تبعًا للنظرية أو لفرضية العمل التي يتبناها المؤرِّخ. وفي هذا الشأن، يتَّفق ريكور مع ريمون آرون في أن «النظرية تسبق التأريخ». ويمكن تدخُّل ذاتية المؤرِّخ أن يتم تحت عناوين مختلفة، تأخذ شكل ما يسمِّيه ريكور «التخطيطيات السردية» (Schèmes narratifs). وسنرى لاحقًا أن ريكور قام، عندما عاد – في كتابه **الذاكرة، التاريخ، النسيان** – إلى مسألة العلاقة بين الذاتية والموضوعية في علم التاريخ، بربط التأويل بذاتية المؤرِّخ من جهة أولى، وبربط التفسير/ الفهم بالموضوعية المنهجية من جهة ثانية.

تتعلَّق **السمة الثانية** للذاتية الملازمة للموضوعية غير المكتملة في علم التاريخ بتنوع مفاهيم السببية المستخدمة في التفسير التأريخي، حيث إنّها تشمل، في الوقت نفسه، الحوافز النفسية وقوى التغير أو التطور البطيء أو الطويل الأمد، على سبيل المثال. وهذه الصِّيغ المتنوعة من السببية التي يستعملها المؤرِّخون ليست منظَّمة أو منسَّقة بشكل مستقر ومتوازن. ويرى ريكور في ذلك سذاجةً قبْل نقديةٍ يتَّسم بها العمل التفسيري للمؤرِّخين. وينبع عدم اكتمال الموضوعية في علم التاريخ جزئيًا من هذه السذاجة ومن هذا التفسير قبْل النقدي. ويقول ريكور في هذا الصدد: «[...] 'يمارس' المؤرِّخ أشكالًا من التفسيرات التي

---

(93) Ricœur, «Objectivité et subjectivité».

تتجاوز تأمُّله، هذا طبيعي: فالتفسير ممارَس ومعمول به قبل أن يجري امتلاكه تأمُّليًا»[94].

تُبين السمة الثالثة جيدًا لماذا يكون بلوغ الموضوعية في علم التاريخ محكومًا دائمًا بالمرور عبر ذاتية المؤرِّخ. وتتعلَّق هذه السمة بالبُعد الزماني والمسافة الثقافية التي تفصل المؤرِّخ عن موضوعه. ويفضي هذا البُعد وتلك المسافة إلى صعوبة فهم الماضي المنقضي، وتعيينه، والتعرُّف إليه، في لغز الزمن الحاضر. ولهذا تكون «لغة التاريخ ملتبِسة». وفي مواجهة هذه «الغيرية الجذرية» (Altérité radicale)، لا يكون لدى المؤرِّخ من وسيلة إلّا التغرُّب (Dépaysement) عن طريق المخيلة. وهذا الانتقال بواسطة المخيلة ضروري من أجل إزالة المباعدة بين الحاضر والماضي، بين الذات والآخر. وتشكِّل هذه الضرورة أحد منابع سمة «عدم الدقة» في علم التاريخ، وهي تفضي إلى مساهمة الذاتية مساهمة قوية ومؤثرة في عملية التأريخ.

تكمن السمة الرابعة والأخيرة لعدم اكتمال الموضوعية - في علم التاريخ - في ضرورة ممارسة المؤرِّخين نوعًا من التعاطف (La Sympathie) أو المشاركة الوجدانية مع ناس العصور أو الأزمنة الماضية. فموضوع علم التاريخ هو الماضي الإنساني أو ناس الماضي الذين تفصلنا عنهم مسافة زمانية وثقافية؛ «فما يريد علم التاريخ أن يفسِّره ويفهمه هو، في الحدِّ الأخير، البشر»[95]. وما ينشده هذا العلم إذًا هو استرجاع ما عاشه ناس الماضي. ولهذا يرى ريكور أن ما يبعث الحياة في مسعى علم التاريخ ليس «إرادة التفسير» فحسب، وإنما أيضًا «إرادة الالتقاء»[96]. وما يسعى علم التاريخ إلى استرجاعه مألوف وغريب، في الوقت ذاته. فهو مألوف نظرًا إلى كونه ماضيًا إنسانيًا، ماضيًا لبشر مثلنا. فالانتماء إلى الإنسانية هو ما يجعل الماضي الإنساني مألوفًا. وفي المقابل، تنبع غرابته من المسافة الزمانية والثقافية التي تفصل ناس الحاضر عن ناس الماضي. والانتقال أو التغرُّب عن طريق المخيلة، الذي يحصل كانتقال زمني، هو في

---

(94) Ricœur, «Objectivité et subjectivité,» p. 34.

(95) المصدر نفسه.

(96) المصدر نفسه، ص 36.

الوقت نفسه «انتقال فعلي إلى حياة أخرى للإنسان»، أو «انتقال إلى ذاتية أخرى متبنَّاة كمركز للمنظور»[97]. فطبيعة موضوع علم التاريخ هي التي تجعل القيام بهذا الانتقال الوجداني المتعاطف ضروريًا. و«ترتبط هذه الضرورة بهذا الوضع الجذري: والمؤرِّخ ينتمي إلى موضوعه، ليس بالمعنى السطحي الذي يشير إلى أن الماضي هو ماضي حاضرنا فحسب، بل أيضًا بمعنى أن ناس الماضي ينتمون إلى الإنسانية نفسها»[98]؛ فثمة قرابة عميقة بين المؤرِّخ وموضوع بحثه، وانطلاقًا من هذه القرابة، سمح ريكور لنفسه بوصف العلاقة بين المؤرِّخ وموضوع بحثه بأنها «لقاء»؛ هي لقاء بين أفراد ينتمون إلى الإنسانية نفسها؛ هي لقاء بين ناس الماضي وناس الحاضر.

نلاحظ أن ريكور - بإدخاله التعاطف أو المشاركة الوجدانية إلى قلب منهج المؤرِّخ - لا يعارض أنموذج الفهم النفسي. وسبق أن بيّنا أنه حاول، طوال مسيرته الهيرمينوطيقية، الابتعاد عن هذا النوع النفسي من الفهم. وتَبدَّد لاحقًا هذا الطابع النفسي أو شبه النفسي للمنهج التاريخي من كتابات ريكور الهيرمينوطيقية. لكن، على الرغم من هذا الطابع النفساني للفهم - في كتاباته الأولى - فإننا نجد في هذه الكتابات استهلالًا لِما سيصبح لاحقًا المشروع المنهجي الرئيس لفلسفة ريكور، والمتمثِّل في مَفْصَلة التفسير والفهم، والموضوعية والذاتية، في الهيرمينوطيقا والعلوم الإنسانية والاجتماعية. ولا تنطوي المشاركة الوجدانية الخاصة بالمؤرِّخ على أي مشاركة في الاعتقاد أو الإيمان أو القيم، ولا على إرادةٍ لإعادة إحياء ما عاشه الناس في الماضي. فما يعنيه ريكور بالتعاطف أو المشاركة الوجدانية لدى المؤرِّخ هو أنه ينبغي له أن يكون قادرًا على القبول - عن طريق الافتراض - بإيمان ناس الماضي أو اعتقاداتهم؛ من أجل «الدخول في إشكالية هذا الإيمان، مع القيام، في الوقت نفسه، بتعليق هذا الإيمان وتحييده، من حيث هو إيمان معلن حاليًا»[99]. وهكذا، فإن الذاتية الملازمة للموضوعية العلمية ليست ذاتية اعتباطية، بل ذاتية منهجية أو «عملياتية أو إجرائية» (Opératoire). وميّز ريكور بين الذاتية الجيدة،

---

(97) Ricœur, «Objectivité et subjectivité,» p. 37.

(98) المصدر نفسه.

(99) المصدر نفسه.

وهي الذاتية المتمثِّلة في أنا الباحث، والذاتية الرديئة، وهي الأنا الوجدانية: أنا البُغض والأحقاد والاتِّهامات(100).

هكذا، نجد حرص ريكور الشديد - منذ نصوصه الأولى المكرَّسة لعلم التاريخ - على ضرورة أن يكون نقد الموضوعية العلمية مترافقًا مع نقدٍ مماثل ومواز للبُعد الذاتي. ورأى ريكور في كتابه الأخير الذاكرة، التاريخ، النسيان، المكرَّس لعلم التاريخ، أن البُعد الذاتي يتجسَّد في التأويل. وانطلاقًا من ذلك، عمل على إظهار التوتر الدائم الموجود بين هذه الذاتية التأويلية والموضوعية المنهجية أو العلمية، في الأوجه الثلاثة لعملية الكتابة التأريخية. وفي هذا العمل، جرى تتبُّع طموح هذه العملية إلى الموضوعية والحقيقة في هذه الأوجُه الثلاثة المؤسِّسة لها: الوجه الوثائقي ووجه التفسير/ الفهم والوجه التمثيلي. وسنعمل في ما يأتي على عرض هذه الأوجه الثلاثة، مع التركيز على وجه التفسير/ الفهم من ناحية، وعلى دور التأويل، في كلٍّ واحد من هذه الوجوه من ناحية أخرى.

2- التوتر بين التأويل والموضوعية: التأويل أو البُعد التأويلي في أوجه عملية الكتابة التأريخية الثلاثة

يميز ريكور، في سيرورة عمل المؤرِّخين، بين ثلاثة أوجه مؤسِّسةً لما يسمِّيه - مع ميشيل دو سيرتو - عملية الكتابة التأريخية(101) (L'Opération historiographique). واختار ريكور أن يُطلق على أقسام هذه العملية أو على أجزائها اسم «الأوجه» (Phases)، ليُشدِّد على تضمُّن كلِّ واحدٍ منها الوجهين الآخرين. فحتى لو استُخدمت كلمة «مرحلة»، فإنه ينبغي فهم هذا المصطلح، في هذا السياق، بمعنى وجهٍ أو بُعدٍ في عملية متداخلة ومتزامنة. ولا يُقصد بهذه الأوجه الثلاثة تعاقبٌ زمني لمراحل مختلفة ومتمايزة، كما لا يقصد ريكور بمصطلح «الكتابة التأريخية» عملية تدوين

---

(100) Ricœur, «Objectivité et subjectivité,» p. 39.

(101) أشار ريكور إلى أنه أخذ هذا المصطلح «عملية الكتابة التاريخية» من ميشيل دو سيرتو، انظر: Michel de Certeau, *L'Écriture de l'histoire*, Bibliothèque des histoires (Paris: Gallimard, 1975).
حاول فرانسوا دوس حديثًا إظهار التقارب، بين فكر ريكور وفكر ميشيل دو سيرتو، على صعيد إبيستمولوجية علم التاريخ، انظر: François Dosse, *Paul Ricœur et Michel de Certeau: L'Histoire entre le dire et le faire*, Glose (Paris: L'Herne, 2006).

التاريخ أو الوجه التدويني منه، كما قد يوحي هذا المصطلح أول وهلة؛ فعملية الكتابة التأريخية تشير إذًا إلى مدى أكثر اتِّساعًا يضمُّ الوجوه الثلاثة من البحث المنهجي والإبيستمولوجي في علم التاريخ. ويهدف ريكور بمنحه مصطلح عملية الكتابة التأريخية هذا الاتِّساع إلى تأكيد أن علم التاريخ «كتابة من أوله إلى آخره»، من مرحلة الوثائق المؤرشَفة إلى مرحلة التمثيل أو التدوين. ولم يترك ريكور مكانًا منفردًا أو مستقلًّا للتأويل في عملية الكتابة التأريخية. بكلام آخر، لم يعتبر التأويلَ مرحلة متميزة ومستقلة في عملية الكتابة التأريخية؛ لأن التأويل ملازم لكامل سيرورة هذه العملية. وبذلك يكون التأويل مقومًا أساسًا لجميع مراحل الكتابة التأريخية، من حيث إنها بحث علمي عن الحقيقة، في هذا المجال. فالتأويل، بهذا المعنى، ليس مجرَّد نوع خاص من الفهم، يرتبط بالنصوص المكتوبة، كما هي الحال عند ديلتاي، بل يُدرَسُ التأويل، بالنسبة إلى ريكور، ضمن إشكالية أكثر اتساعًا، ترتبط بالعلاقة بين الموضوعية والذاتية في علم التاريخ. وهكذا، اعتُبر التأويل بمنزلة عملية تعبِّر عن السفح الذاتي المقابل والملازم للسفح الموضوعي في المعرفة التاريخية. وجرى توضيح الدور الذي يقوم به التأويل في المراحل الثلاث من عملية الكتابة التأريخية ضمن ما يسمِّيه ريكور «هيرمينوطيقا نقدية» للمعرفة التأريخية. وثمة علاقة قربى بين النقد الفلسفي الذي تُجريه هذه الهيرمينوطيقا والنقد الذي مارسه كانط، في كتابه **نقد ملكة الحكم**[102]. والهيرمينوطيقا حاضرة هنا عمومًا بوصفها «نظرية للتأويل». والسؤال، إذًا: ما التأويل؟ وفي تحديد معنى التأويل - بصفته الجانب الذاتي من عملية الكتابة التأريخية - يكتب ريكور: «إن الحديث عن التأويل من خلال تعابير العملية، يعني معالجته كمجموعة أفعال الكلام - الأقوال - المندمجة في العبارات المتموضعة للخطاب التاريخي. وفي هذا المركَّب، يمكننا أن نميز بين مكونات عدة: هناك أولًا الانهمام بالتوضيح والتبيين والنشر لمجموعة من الدلالات المعروفة

(102) انظر: إمانويل كَنت، نقد مَلَكة الحكم، ترجمة غانم هنا (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2005). ويرى ريكور أن هذا النقد الفلسفي يمثِّل «الفرع الأول من الهيرمينوطيقا، بمعنى أنه يتساءل حول طبيعة الفهم الذي يعبُر اللحظات الثلاث لعملية الكتابة التأريخية. وتتناول هذه الهيرمينوطيقا التفكير، من الدرجة الثانية، في جانبه النقدي، بالمعنى المزدوج لنفي مشروعية ادعاءات معرفة علم التاريخ لذاته في أن تنتصب كمعرفة مطلقة، ولشرعنة المعرفة التاريخية ذات النزعة الموضوعية». انظر: Ricœur, *La Mémoire*, p. 385. (ريكور، الذاكرة، ص 439).

بغموضها، من أجل فهم أفضل لها من جانب المخاطَب. ثم هناك الاعتراف بأن من الممكن دومًا تأويل المجموعة نفسها بطريقة مختلفة، والقبول بالتالي بدرجةٍ لا يمكن تجنّبها من السجالية والصراع بين التأويلات المتنافسة. ثم هناك رغبة في منح التأويل المضطلع به حججًا مقبولة، ومرجّحة، إلى حدٍّ بعيد، ووضعها في متناول الخصم. وفي النهاية، هناك الاعتراف بأنه وراء كلّ تأويل يبقى هناك دائمًا قاع لا يمكن النفاذ إليه، معتمٌ ويخفي حوافز شخصية وثقافية لا تنضب، لم ينتهِ الفاعل قَطّ عن أخذها في الحسبان»[103].

يبيّن هذا النص أن البُعد الذاتي في عملية الكتابة التأريخية لا يتعلّق، فحسب وببساطة، بالتزام المؤرخ الشخصي والاجتماعي أو المؤسّساتي، كما كانت الحال عمومًا في بحث «الموضوعية والذاتية في علم التاريخ». فمن دون التقليل من أهمية الدور الذي تقوم به هذه الالتزامات في مساعي المؤرِّخين، أقرَّ ريكور لاحقًا، في **الذاكرة، التاريخ، النسيان**، أن مقاربته القديمة مسألة الذاتية والموضوعية في علم التاريخ كانت هشّة وقابلة لأن تُتَّهم بسهولةٍ بالنفسانوية أو بالاجتماعوية. ولهذا سعى في كتاباته الأخيرة، الخاصة بعلم التاريخ، إلى إبراز البُعد الدلالي للتأويل، مع الابتعاد، في الوقت عينه، عن التعابير النفسية المتمثّلة مثلًا في التعاطف والمشاركة الوجدانية والانتقال إلى أو في ذاتيةٍ أخرى أو حياةٍ أخرى للإنسان. وبذلك أصبح التأويل لدى ريكور مقولة دلالية أكثر من كونها مقولة نفسية. ويبدو هذا البعد الدلالي قويًا وجليًا في التعريف الريكوري لعملية التأويل، بوصفها «مجموعة من أفعال الكلام...». وسنقوم، في ما يأتي، بتوضيح ماهية كلِّ وجهٍ من أوجه عملية الكتابة التاريخية، مع التركيز على تحديد الدور الذي يقوم به التأويل أو الذاتية، في كلِّ وجه من هذه الوجوه أو المراحل المنهجية.

3- المرحلة الوثائقية والبُعد الذاتي التأويلي

تبدأ المرحلة الوثائقية مع التعبير عن الذاكرة الإخبارية من خلال الإدلاء بالشهادة (Le Témoignage). ويؤشِّر تدوين الشهادة أو تسجيلها إلى بدايةِ عملية موضوعية مؤسِّسة لعملية الكتابة التأريخية. وتتضمن المرحلةُ الوثائقية سيرورةً

(103) Ricœur, *La Mémoire*, p. 442. (ريكور، الذاكرة، ص 501-500).

متكاملة، تبدأ مع الإدلاء بالشهادة وتدوينها وأرشفتها، وتنتهي بتكوين البرهان التوثيقي. وقبل أن تحوَّل الشهادة المسجَّلة إلى وثيقة تاريخية يمكن الرجوع إليها أو البناء عليها، ينبغي إخضاعها لنقد مزدوج: داخلي وخارجي. ويسمح هذا النقد بالانتقال من عفوية الذاكرة أو تلقائيتها إلى الموضوعية العلمية. ويمكن نقد الشهادات المشكوك في أمرها، أو المتناقضة وغير المتَّسقة من الداخل، أو المتضاربة في ما بينها، أن يجري من خلال مواجهة كل شهادة مع الشهادات الأخرى، والقيام بعملية مقارنة بينها. ويشكِّل تدوين الشهادات النوع الأول من القطيعة التي يجريها علم التاريخ مع الذاكرة؛ كما يؤشِّر إلى دخول عملية الكتابة التأريخية في حقل الكتابة، وهو الحقل الذي لن تخرج منه مطلقًا، فيما بعد. ويرى ريكور - مع مارك بلوخ - أن من الممكن وضع فحص العلاقة بين علم التاريخ والشهادات المكتوبة وغير المكتوبة، تحت عنوانين رئيسين: «الملاحظة التاريخية» و«النقد». فعلم التاريخ هو «معرفة من خلال الآثار»، ولهذا نستطيع الحديث عن ملاحظة في هذا العلم.

على الرغم من أن مواد الأرشيف تتكون، بشكل أساس، من نصوص، فإن الآثار التاريخية ليست قابلة للاختزال إلى «الشهادات المكتوبة»؛ إذ يمكن هذه الآثار أن تكون شهادات غير مكتوبة مثل الصور المرسومة أو المنحوتة والعملات والآلات وبقايا المنازل... إلخ. ولهذا، يتحدَّد علم التاريخ بلجوئه إلى الآثار المكتوبة وغير المكتوبة. ووفقًا لكارلو جينزبورغ، فإن المعرفة التاريخية معرفة دليلية أو قرينية (Connaissance indiciaire)؛ لأنها معرفة غير مباشرة. وتتَّسم المعرفة التاريخية بخصائص عدة تسمح لها بأن تكون متضمَّنةً في «الأنموذج الإرشادي الدليلي». وتتمثَّل هذه الخصائص في: «فرادة الأشياء التي يجري فك رموزها»، و'السمة غير المباشرة لعملية فكِّ الرموز'، و'الطابع التخميني لهذه المعرفة'». «ويفسِّر هذا كلُّه سبب عدم نجاح علم التاريخ قط في أن يصبح علمًا غاليليًا. [...] فالمعرفة التأريخية، مثلها مثل معرفة الطبيب، غير مباشرة، ودليلية، وتخمينية»[104]. وقرَّب ريكور بين فكرة الشهادات غير المكتوبة وفكرة القرينة أو الدليل؛ بغية تعزيز التمييز بين الشهادات المكتوبة والشهادات غير المكتوبة،

---

(104) Carlo Ginzburg, *Mythes, emblèmes, traces: Morphologie et histoire*, Trad. de l'italien par Monique Aymard [et al.], Nouvelle bibliothèque scientifique ([Paris]: Flammarion, 1989), p. 154.

وتمييز هذه الأخيرة من الشهادات الشفهية. ورأى أن المعرفة التاريخية تنضوي إلى المعرفة الدليلية أو القرينية، أو تتماثل معها بسبب انتماء الشهادة والدليل إلى جذر مشترك يتمثَّل في الأثر.

وإذا كانت «الملاحظة غير المباشرة» هي ما يميز علم التاريخ من العلوم الطبيعية، فإن النقد هو الذي يجعل المعرفة التأريخية معرفة علمية. ويتمثَّل النقد في امتحان الشهادات المكتوبة أو غير المكتوبة، ويقوم بـ «شقِّ طريقه بين التصديق العفوي الساذج وشكوكية البيرونيين المبدئية»[105]. ويهدف الامتحان النقدي للشهادات المكتوبة أو الشفهية إلى التمييز بين الشهادات الصادقة أو «الجيدة» والشهادات الكاذبة أو «الرديئة». وهذا الامتحان ضروري بقدْر إمكان كذب الشاهد، أو وقوعه في الخطأ، بطريقة واعية أو غير واعية. ويفضي حفظ الآثار (الشهادات المكتوبة أو الشفهية) في وثائق، إلى تأسيس الأرشيف والبرهان التوثيقي. ويتمفصل هذا المستوى من المرحلة الوثائقية مع مرحلة التفسير والفهم. ويُكوَّن الأرشيف من أجل أن يكون في الإمكان الرجوع إليه وتأسيس البراهين الوثائقية. ولا تستطيع الوثائق المؤرشَفة أن تقدِّم براهين وثائقية إلّا من خلال استنطاقها ومساءلتها، انطلاقًا من فرضيات أو نظريات معينة. فالمؤرِّخ يأتي إلى الأرشيف مسلَّحًا بأسئلة مؤسَّسَة على فرضيات العمل الذي يقوم به. ولهذا، أكد ريكور الترابط الوثيق والاعتماد المتبادل بين الوقائع والوثائق والأسئلة المطروحة في المعرفة التاريخية، وكتب، في هذا الصدد: «لا تتكلم الوثائق إلّا إذا طلبنا منها أن تتحقَّق، أي أن تجعل فرضية ما صحيحةً». وكتب أيضًا: «وهكذا، يشكِّل كلٌّ من الأثر والوثيقة والسؤال الركائز الثلاثية الأساس للمعرفة التأريخية»[106]. وريكور إذ وقف ضد كلِّ وهم موضوعوي (Illusion objectiviste)، سعى إلى تأكيد ضرورة عدم التوحيد بين الواقعة التاريخية التي يكوّنها أو يبنيها البحث التأريخي وما حدث فعلًا في الماضي؛ فالمؤرِّخ لا يستخرج الوقائع من الوثائق، وإنما يقوم ببنائها. وبهذا المعنى، ينبغي فهم التعريف الريكوري للواقعة التاريخية، ولما يمكن البرهنة عليه في المرحلة الوثائقية من عملية الكتابة التأريخية. فما يمكن البرهنة عليه، في هذه المرحلة، هو «واقعة أو وقائع قابلة لأن تؤكَّد في قضايا فردية

---

(105) Ricœur, *La Mémoire*, p. 217. (ريكور، الذاكرة، ص 261).

(106) المصدر نفسه، ص 255، وص 270-271 بالطبعة العربية.

منفصلة تحوي غالبًا إشارة إلى تواريخ وأماكن وأسماء علم وأفعال تدل على الفعل أو الحالة... إلخ»[107]. ولكن ريكور يسارع إلى تأكيد أن: «الواقعة ليست الحدث نفسه، وقد أُعيد إلى حياة ووعي شاهد ما، وإنما مضمون تعبير ينشد تمثيله. وبهذا المعنى، ربما كان من الواجب دائمًا أن نكتب: الواقعة هي أن هذا الشيء أو ذاك قد جرى. مفهومةً بهذا الشكل، يمكن الواقعة أن تُبنى بواسطة الإجراء الذي يستخلصها من سلسلة الوثائق التي يمكن، في المقابل، أن نقول إنها تؤسِّسها. وتعبِّر هذه التبادلية بين بناء الواقعة (بواسطة الإجراء الوثائقي المعقَّد) وتأسيسها (على أساس الوثيقة)، عن الوضعية الإبيستمولوجية الخاصة بالواقعة التاريخية. وهذا الطابع الافتراضي للواقعة التاريخية (بمعنى واقع أن) هو الذي يحكم صيغة الحقيقة والخطأ المرتبطة بالواقعة. ونستطيع أن نأخذ مصطلحي صحيح/ خاطئ، بشكل مشروع، على هذا المستوى، بالمعنى البوبري لما هو قابل للتفنيد ولما هو قابل للتحقُّق من صحته»[108].

إذا كان في الإمكان تطبيق المعيار البوبري للحقيقة، في هذا المستوى، فإن هذا التطبيق يقل إمكانه في مرحلة التفسير/ الفهم. وتعزز هذه المرحلة استقلالية علم التاريخ، على الصعيد الإبيستمولوجي، بالنسبة إلى الذاكرة. وإذا كانت موثوقية الشهادات العفوية أو التلقائية توضع موضع تساؤل وتمحيص، من قِبَل النقد التاريخي، على صعيد البرهان الوثائقي، فإن مرحلتي التفسير/ الفهم والتمثيل تساهمان في تقديم بعض الحلول لنقاط الضعف أو الخلل أو النقص الملازمة لمعظم الشهادات التاريخية. وقبل أن ننتقل إلى عرض مرحلة التفسير والفهم في عملية الكتابة التأريخية، سنركِّز على تحديد البُعد التأويلي أو الذاتية، في المرحلة الوثائقية.

التأويل - بالمعنى المشار إليه آنفًا - محايث لهذه المرحلة الأولى من عملية الكتابة التأريخية. وهو ملازمٌ لتأسيس الأرشيف أو للعودة إليه والارتكاز عليه في تأسيس البرهان التوثيقي. ففي طور تأسيس الأرشيف، ثمة درجة لا مفرَّ منها من الانتقائية التي تحكم جمع آثار الماضي وحفظها وأرشفتها. فلا يمكن

---

(107) Ricœur, *La Mémoire*, p. 226. (ريكور، الذاكرة، ص 271).

(108) المصدر نفسه، ص 227، وص 272 بالطبعة العربية.

للأرشيف أن يضمَّ عددًا غير متناه من الوثائق، وحكم الأهمية هو الذي يحدِّد إمكانات الأرشفة وضروراتها. وما يجب أرشفته هو الشهادات التي تُعتبر أهم من غيرها، أي الشهادات الجيدة والمتناسبة مع المعايير المتنوعة التي يضعها المؤرِّخ أو المؤسَّسة البحثية المعنية بالموضوع. وفي طور استشارة الأرشيف، يسود، أيضًا وبالضرورة، فعل انتقاءٍ تأويلي. فالوثائق المؤرشَفة التي يمكن العودة إليها واستشارتها، يزداد عددها بشكل سريع ومتسارع، وتصبح ذات كمٍّ يصعب حصره. ولهذا السبب ولغيره، ينبغي أن يكون لدى المؤرِّخ معايير وأهداف واضحة توجِّه عملية البحث في الأرشيف واستشارته. وتقود الأسئلة التي يبحث المؤرِّخ عن إجابة عنها عمليةَ انتقاء الوثائق التي يرى ضرورة وفائدة في استشارتها. وتتنوع الأسباب والحوافز التي يمكن أن تدفع المؤرِّخين إلى الاهتمام بهذه المسألة، وليس بتلك. وهذه الأسباب والحوافز ليست، جزئيًا على الأقل، واضحة ومحدَّدة، حتى بالنسبة إلى المؤرخين ذاتهم. يُضاف إلى ذلك أن نقد الشهادات – الذي يُفضي إلى إنشاء البرهان التوثيقي – يرتبط بمنطق الاحتمال بالضرورة. وهذا يعني أن هذا البرهان ليس برهانًا بالمعنى الصارم والدقيق للكلمة. ولا يمكن الشهادات أن تكون مثبتة ومبرهنة بطريقة حاسمة وقاطعة. ولهذا السبب، لا نستطيع اعتبار هذه الشهادات براهين، بالمعنى الدقيق للكلمة. ومن هنا جاء تأكيد ريكور بأنه «ينبغي الاستناد إلى فكرة البرهان الوثائقي بطريقة معتدلة»[109].

من الواضح حضور المقومات الأربعة للبُعد التأويلي/ الذاتي للمعرفة التاريخية في هذه المرحلة الأولى من عملية الكتابة التأريخية (المرحلة الوثائقية). أولًا، ما تهدف إليه عمليتا تكوين الأرشيف واستشارته هو البحث عن توضيحات وإجابات لمسألة أو مسائل مهمة وغامضة تشغل بال هذا الباحث أو تلك المؤسَّسة البحثية. وكذلك الحال بالنسبة إلى بناء البرهان التوثيقي الذي ينشد توضيح دلالات الشهادات المكتوبة أو الشفهية. ثانيًا، يفسح تشعُّب القرائن والأدلة وتنوعها المجال لتأويلات متنوعة ومختلفة. وإذا كان بناء الوقائع التاريخية يعتمد، دائمًا وجزئيًا، على الأسئلة التي يطرحها المؤرِّخ، فإن تعديل هذه الأسئلة أو اختلافها يمكن أن

(109) Ricœur, *La Mémoire*, p. 443. (ريكور، الذاكرة، ص 502).

يفضي إلى بناء وقائع أو تأويلات تاريخية مختلفة ومتعارضة. ثالثًا، يسمح منهج تقارب القرائن، مع منطق الاحتمال الكامن فيه، بالمفاضلة النسبية بين التأويلات، وتقدير مدى معقولية كلٍّ منها واحتماليته، مقارنةً بالتأويلات الأخرى. و«إذا حصلنا على اتفاق واسع بين المختصِّين، يمكننا القول إن تأويلًا وقائعيًا قد جرى التحقُّق منه، بمعنى أنه لم يُدحَض في الوضع الحالي للوثائق المتوافرة»[110]. رابعًا وأخيرًا، من المستحيل الوصول إلى تفسيرٍ وفهم كاملين وحاسمين، للأسباب والحوافز الشخصية والثقافية والمؤسَّساتية... إلخ، التي تحفِّز مؤرِّخًا ما وتدفعه إلى الاهتمام بهذه الوثائق المؤرشَفة أو تلك، وليس بالوثائق الأخرى، والانهمام بهذه الأسئلة أو تلك، وليس بغيرها. انطلاقًا من ذلك، يُمكِن الكشف عن العلاقة الوثيقة والتشابك الكبير بين الذاتية التأويلية والموضوعية العلمية، على صعيد المرحلة الوثائقية لعملية الكتابة التأريخية. ولهذا نستطيع القول إن التأويل محايث للمستويات الثلاثة من هذه العملية.

4- مرحلة التفسير/ الفهم والبعد الذاتي التأويلي

تتعلَّق هذه المرحلة بـ «الاستعمالات المتعدِّدة لأداة الوصل 'لأن' التي تجيب عن السؤال عن 'لماذا؟' أي: لماذا جرت الأشياء على هذا النحو، وليس على نحوٍ آخر؟»[111]. ولتأكيد التداخل والتشابك بين المراحل الثلاث المؤسِّسة لعملية الكتابة التأريخية، من المهمِّ الإشارة إلى أن مرحلة التفسير والفهم متضمَّنة مسبقًا، في المرحلة الوثائقية؛ لأن الوقائع الموثَّقة والمؤرشَفة التي يعمل المؤرِّخ على تفسيرها وفهمها، هي مبنية ومؤسَّسة على نحو مسبق، انطلاقًا من الأسئلة التي يقوم هذا المؤرِّخ بطرحها، والبحث عن إجابة لها. بتعبير آخر، إن مرحلة التفسير والفهم متداخلة مسبقًا مع المرحلة الوثائقية، لأن «ليس ثمة وثيقة بلا سؤالٍ، ولا سؤال بلا مشروعٍ تفسيري»[112]. ويتنوع التفسير في علم التاريخ بين قطبين متقابلين: بين تفسيرٍ سَببي أو ناموسي شبيهٍ بالتفسير المطبَّق في العلوم الطبيعية، وتفسيرٍ غائي، انطلاقًا من الحوافز. ويمكن تقريب القطب الثاني للتفسير التاريخي

(110) Ricœur, *La Mémoire*. (ريكور، الذاكرة).

(111) المصدر نفسه، ص 169، وص 211 بالطبعة العربية.

(112) المصدر نفسه، ص 231، وص 278 بالطبعة العربية.

من الفهم. ورفض ريكور التفرُّع الثنائي الذي يأخذ شكل قضية عِنادية: إمَّا الأنموذج الناموسي للتفسير - أي التفسير بواسطة القوانين أو الاطِّراد المستقر - وإمَّا التفسير الغائي أو التفسير بالعلل. ويؤشِّر العنوان المزدوج الذي أعطاه ريكور لهذه المرحلة (التفسير/ الفهم)، رفض هذا التخيير العنادي. وتنتشر الممارسات التفسيرية التاريخية عمومًا بين هذين القطبين: التفسير بوساطة القوانين والتفسير بواسطة الحوافز. ويبيّن هذا التنوع في الأشكال التفسيرية الموجودة في منهجية علم التاريخ، عدم إمكان الاقتصار على التفسير السببي الناموسي، أو على التفسير بواسطة الحوافز والعلل. فالسعي إلى جعل موضوع علم التاريخ واضحًا ومعقولًا يتطلَّب تكامل هذه التفسيرات المختلفة في منهجية هذا العلم، حيث يمكن القول إن إبيستمولوجيًا هذا العلم ومنهجيته مختلطة بالضرورة. ولهذا رأى ريكور أن ليس ثمة أنموذج أو صيغة تفسيرية مفضَّلة أو ذات امتياز أكبر، في علم التاريخ. وقد وجد ريكور هذه الإبيستمولوجيا والمنهجية المختلطة في أعمال ماكس فيبر - الذي تحدَّث عن الفهم التفسيري أو التفسير الفهمي - ولدى فون رايت، الذي تحدَّث عن التفسير شبه السببي، وسنعود لاحقًا إلى دراسة هذه المسألة.

أولى ريكور، في هذا السياق، أهمية كبيرة لمسألة تنوع المقاييس التي يمكن علم التاريخ أن يتناول موضوعه من خلالها. وفي الذاكرة، التاريخ، النسيان، يركِّز تحليل المقاييس التاريخية على التاريخ الإفرادي الجزئي أو الميكروتاريخ (Microhistoire)، وعلى التاريخ الجمعي أو الماكروتاريخ (Macrohistoire). ففي التاريخ الجمعي، يُشَدَّد على البنى الاجتماعية والاقتصادية والثقافية، في حين ينشغل التاريخ الإفرادي الجزئي بشبكات التفاعل البشري في قرية ما، أو مجموعة ما، أو أسرة ما... إلخ. ويلخِّص ريكور الاختلاف بين هذين النوعين من المقاييس التي ينطلق منها المؤرِّخون، بقوله: «بقدر ما يكون الماكروتاريخ متنبِّهًا لثقل القيود البنيوية الممارَسة على المدة الطويلة، فإن الميكروتاريخ يهتم بمبادرة الفاعلين التاريخيين وقدرتهم على التفاوض، في أوضاع مضطربة»[113].

تندرج أعمال مدرسة الحوليات (Annales) الفرنسية (بروديل ولابروس، على سبيل المثال) في إطار منهجية الماكروتاريخ. وعلى الرغم من تنوع الوحدات

(113) Ricœur, *La Mémoire*, p. 237. (ريكور، الذاكرة، ص 284).

التي يتحدَّث عنها أنصار الماكروتاريخ («بنيةٌ ظرف، حدث»، أو «زمن طويل، زمن متوسِّط، زمن قصير»)، فإن الاهتمام منصبٌّ دائمًا على القراءة من أعلى، أي على القراءة على أساس البنيَة والزمن الطويل، إذ يُقرّ مؤرِّخو الماكروتاريخ بتراتبية وحدات القياس أو المنظار التاريخي، لكنهم يعطون الأفضلية لمقياس الماكرو، من دون التأسيس النظري للانتقال من المدة الطويلة إلى المدة القصيرة، ومن البنى إلى الحوادث... إلخ. وما يُؤخذ على هؤلاء، في هذا الخصوص، لا يتمثَّل في غياب تحليل تغيير المقاييس فحسب، بل يتمثّل أيضًا في أنهم لم يدرسوا أو حتى يلاحظوا اختيارهم مقياسًا معينًا (الماكرو) وتأثير هذا الاختيار في منهجية تأريخهم وإبستمولوجيته. ويعاني تيار تاريخ العقليات (L'Histoire des mentalités) مشكلة عدم وجود تنظير واضح لعملية تغيير المقياس. فمن جهة أولى، يتمُّ الحديث عن محدِّدات ثقافية للعقلية الجمعية لشعب ما أو لجماعة ما؛ ومن جهة أخرى، ثمة غياب لتوضيح كيفية انتشار هذه العقلية لدى الجماعات الأصغر أو الأفراد الذين يُدرَسون. ويذهب نقد ريكور لهذا التيار إلى درجة القول بعدم ملاءمة مسألة «العقلية» أو «الذهنية» لأن تكون موضوعًا لعلم التاريخ. وكتب في هذا الخصوص: «ينتج من ذلك في ما يخصُّ مشكلة تاريخ العقليات أنه علينا أن نرفض مفهوم العقلية نفسه، لأن هذا التاريخ لا يركِّز إلّا 'على العناصر الجامدة، والمظلمة، واللاواعية لرؤية معينة للعالم'، من ناحية أولى، ولا يأخذ إلّا الدلالات المشتركة بين الطبقات الاجتماعية لثقافة عامة، من ناحية ثانية»[114].

لا يهدف هذا النقد الريكوري للماكروتاريخ إلى التقليل من أهميته أو من جدارته، ولا إلى الدفاع عن الميكروتاريخ على الصعيدين المنهجي والإبيستمولوجي على حساب الماكروتاريخ. فما كان ريكور يُنشده من دراسته للميكروتاريخ هو إبراز هذا الاتجاه الإبيستمولوجي والمنهجي الجديد في الدراسات التأريخية، وإظهار الجِدَّة التي يُقدِّمها عمومًا، وفي ما يخصُّ إشكالية «تغيير المقاييس» خصوصًا. فغياب بحث هذه الإشكالية في الماكروتاريخ، قابَلَه اهتمام كبير بها في تيار الميكروتاريخ. وعمل ريكور، في تحليله هذه الإشكالية، على إظهار ضرورة الانتقال من تاريخ للعقليات إلى تاريخ للتمثيلات. وتسمح فكرة «تغيير المقاييس» بتسهيل هذا الانتقال من فكرة «العقليات إلى فكرة

(114) Ricœur, *La Mémoire*, p. 273. (ريكور، الذاكرة، ص 323).

'التمثيلات'. ويثمّن ريكور افتتاح الميكروتاريخ للمناقشة المتعلّقة بإشكالية 'تنوع المقاييس وتغيرها'، لكنه يتساءل: «إذا استطعنا أن نأخذ على الماكروتاريخ قيامه بالانتقال من المدة الطويلة إلى المدة القصيرة، من دون اتّباع قواعد معروفة، فهل يمتلك الميكروتاريخ حججًا تخوله القول إنه أخذ على عاتقه مشروع تاريخ كليًا، لكن منظورًا إليه من الأسفل؟»[115]. وشكّك ريكور في قدرة الميكروتاريخ على تعميم معارفه ونتائج بحثه، والانتقال إلى مستويات أعلى، انطلاقًا من حالات عائدة إلى مقياس «الميكرو». فعلى سبيل المثال، لا يكون واضحًا ولا مبحوثًا فيه، بشكل كاف، كيفية الانتقال من المقاربة الميكروتاريخية لمسألة السلطة في القرية، إلى مسألة السلطة في الدولة التي توجد فيها هذه القرية.

نلاحظ الموقف المزدوج الذي تبنّاه ريكور حيال مسألة تنوع المقاييس وتغيرها: فهو من جهة يشيد بالميزات والإيجابيات التي تقدّمها فكرة تنوُع المقاييس وتغيرها، نظرًا إلى أنها تفسح مجالًا لممارسة ما يسمّيه «حرية منهجية»؛ ويطرح من جهة أخرى تعدُّد المقاييس وتنوعها مشكلةً إبيستمولوجية ومنهجية كبيرة تتعلّق بالتأسيس النظري للانتقال من المقياس الصغير أو الجزئي (الميكرو) إلى المقياس الكبير أو الجمعي (الماكرو)، والعكس بالعكس؛ مع القدرة على نقل المعارف والنتائج المتوصَّل إليها، في كلِّ مستوى، إلى المستوى الآخر. وتنبع هذه المشكلة بالتحديد من «غياب المقياس المشترك للأبعاد. فبتغيير المقياس، لا نرى الشيء نفسه، [...]. وإنما نرى أشياء مختلفة»[116]. ولا يمكن المقارنة بين هذه المقاييس المختلفة أو ردُّ أحدها إلى الآخر؛ نظرًا إلى أن كلًّا منها يتضمن سلاسل مختلفة وصيغًا متنوعة ومتضاربة من العلاقات السببية. وتفضي استحالة مَفْصَلة هذه المقاييس التاريخية، وعدم القدرة على إظهار تكاملها، إلى أنه لا يبقى أمام الباحث إلّا «المقارنة بين رؤى العالم العائدة إلى مستويات مختلفة من المقاييس، من دون أن يكون باستطاعة هذه الرؤى للعالم أن تصبح شاملة. إلى أي سيادة عليا يعود مثل هذا التحليق لألعاب المقاييس؟ من المشكوك فيه أن يوجد، في مكان ما، موقع عال مشرف يسمح بهذا التحليق»[117].

---

(115) Ricœur, *La Mémoire*, p. 276. (ريكور، الذاكرة، ص 326).

(116) المصدر نفسه، ص 270، وص 320 بالطبعة العربية.

(117) المصدر نفسه، ص 277، وص 328 بالطبعة العربية.

بالتشكيك في إمكان الجمع بين هذه المقاييس التاريخية والوصول إلى رؤية واحدة وشاملة، أكد ريكور «تخلّيه عن هيغل»، وهذا ما كان قد أعلنه مسبقًا بكلّ وضوح في الزمان والسرد. وبهذا التخلّي، سعى ريكور إلى التشديد على تناهي كلّ فهم، وكلّ معرفة إنسانية. وهو لم يكن يُفضّل وصف هذا الموقف بالنسبية، على الرغم من أنه لم ينكُر مشروعية هذا الوصف[118]، بل حبّذ الحديث عن التناهي المحايث لمعرفتنا ولفهمنا. ويذهب هذا التناهي في الاتجاه المعاكس لكلّ معرفة مطلقة مزعومة. ويقف المنظور الهيرمينوطيقي أيضًا موقفًا مضادًّا لكلّ معرفة تزعم أنها مطلقة. وبهذا المعنى، كتب ريكور بطريقة حاسمة: «من الضروري أن نختار بين المعرفة المطلقة والهيرمينوطيقا»[119]. ولا يقصد ريكور بهذا أن يقول إن ثمة خيارات حقيقية أو فعلية أمامنا في هذا الخصوص. فالمعرفة بالضرورة هيرمينوطيقية لأنها لا تستطيع أن تكون مطلقة. ومن المفيد التذكير، في هذا السياق، أن من بين أهداف «نقد ملكة الحكم التاريخي» - الذي حاول ريكور تأسيسه وممارسته في الذاكرة، التاريخ، النسيان - «نفي مشروعية ادعاءات معرفة علم التاريخ لذاته في أن تنتصب كمعرفة مطلقة»[120].

تسمح «لعبة المقاييس» - كما يرى ريكور، مع جاك روفيل[121] - بممارسة نوع من «الحرّية المنهجية»، في عملية الكتابة التأريخية. وإلى هذه «الحرّية» عزا ريكور البُعد الذاتي التأويلي المحايث لهذه العملية؛ «فالتأويل مكونٌ من

---

(118) يتّضح موقف ريكور في هذا الصدد من خلال قوله: «صحيحٌ أنني ذهبت ربما من فلسفة تأكيدية، واثقة من نفسها، إلى حدٍّ كبير، نحو فلسفة أكثر استفهامية بكثير. يمكنكِ أن تسمّيَ ذلك نسبوية، لكنني لا أحب كثيرًا هذه الكلمة 'النسبوية'، [...] أن كلمة 'النسبوية' هي المقابل للـ'دوغمائية'... كما لو أنه ليس هناك إلّا وجهة نظر واحدة، وما إن تقولي بوجود عدد من وجهات النظر، فأنتِ نسبوية. أنا أدخلت بالأحرى كلمة 'التناهي'». انظر: «Quo Vadis? Un Entretien avec Paul Ricœur, par Yvanka B. Raynova,» *Labyrinth* [en ligne], vol. 2 (Winter 2000), disponible sur: <http://labyrinth.iaf.ac.at/2000/ricoeur.html>.

(119) Paul Ricœur: «Appropriation,» in: *Hermeneutics and the Human Sciences: Essays on Language, Action, and Interpretation*, Edited, Translated, and Introduced by John B. Thompson (Cambridge [Eng.]; New York: Cambridge University Press; Paris: Editions de la Maison des sciences de l'homme, 1981), p. 193.

(120) Ricœur, *La Mémoire*, p. 443. (ريكور، الذاكرة، ص 439).

(121) انظر: Jacques Revel, sous la dir., *Jeux d'échelles: La Micro-analyse à l'expérience*, Hautes études (Paris: Gallimard; Seuil, 1996).

مكونات التفسير، وهو المقابل 'الذاتي' له»[122]. ويمكن إظهار جميع مقومات التأويل في مرحلة التفسير/الفهم من عملية الكتابة التأريخية. فالانشغال بالتوضيح والتبيين ملازم لعملية التفسير. وهذا الانشغال هو - كما رأينا آنفًا - أول مقومات التأويل عند ريكور. وما يتم السعي إلى توضيحه وتبيينه هو التداخل الدلالي بين الاستعمالات المتعدِّدة والمتنافرة لـ «لأن» التأريخية التفسيرية؛ فتبعًا للمقياس أو المنظور المطبَّق والمعتمَد، يتأرجح التفسير التاريخي - كما بيّنا - بين التفسير السببي الناموسي (التفسير بالقيود أو البنى الاقتصادية والاجتماعية، والثقافية... إلخ) والتفسير بالعلل أو بالحوافز والغايات. وبين هذين القطبين، ثمة نماذج مختلطة ومتنوعة من التفسير. وتبقى مسألة تفضيل المؤرِّخ هذا المقياس أو ذاك، وهذا التفسير أو ذاك، وهذه الفترة التاريخية أو تلك، غامضة لدرجة أو لأخرى، ويصعب توضيحها بشكل كامل، حتى بالنسبة إلى المؤرِّخ نفسه. و«يمسُّ التحفيزُ هنا التَمَفْصُل الخفي لحاضر المؤرِّخ وماضي الأحداث المُسترجَعَة. وهذا التَمَفْصُل ليس واضحًا بالكامل أمام نفسه. [...] ويجد التَمَفْصُل، بين التحفيز الشخصي والمحاجَّة العامة، نفسه متضمَّنًا في الصلة المتبادلة بين التأويل 'الذاتي' والتفسير/ الفهم 'الموضوعي'»[123].

5- مرحلة التمثيل أو التدوين والبُعد الذاتي التأويلي

لا يفضّل ريكور تسميَة هذه المرحلة الأخيرة من عملية الكتابة التأريخية بكتابة التاريخ، وذلك كي لا يعطي انطباعًا خاطئًا بأن الكتابة ليست حاضرة إلّا في هذه المرحلة؛ فللكتابة السعة نفسها التي تمتلكها عملية الكتابة التأريخية. ولهذا، لم يتوقف ريكور عن التأكيد مرارًا أن «علم التاريخ هو كتابة، من أوله إلى آخره: من الأرشيف إلى نصوص المؤرِّخين المكتوبة والمنشورة والمعطاة للقراءة»[124]. لكن علاقة هذه المرحلة بالكتابة لها خصوصية أكبر، ففيها يدوَّن التاريخ في كتب أو وسائل مادية، ولهذا سار ريكور على طريق ميشيل دو سيرتو في تسميَة هذه المرحلة بـ «التمثيل الكتابي» (Représentation scripturaire). في المقابل، ولتأكيد

---

(122) Ricœur, *La Mémoire*, p. 385. (ريكور، الذاكرة، ص 502).

(123) المصدر نفسه، ص 444، وص 503 بالطبعة العربية.

(124) المصدر نفسه، ص 303، وص 355 بالطبعة العربية.

انتماء الكتابة التأريخية إلى الجنس الأدبي عمومًا، وإلى النوع السردي خصوصًا، أطلق ريكور اسمًا آخر على هذه المرحلة، وهو «التمثيل الأدبي» (Représentation littéraire). وقد تركَّز معظم تحليلات هذه المرحلة على علاقاتها بالسرد والبلاغة والخيال وسحر الصورة.

في ما يتعلَّق بالصلة بين التمثيل التاريخي والسرد، أُبرز الترابط التَمَفْصُل - وليس التضاد - بين أشكال الكتابة في عملية الكتابة التأريخية وأشكال التفسير المختلفة (التفسيرات السببية والغائية وغيرها). وسنقوم في العنوان التالي بدراسة هذا الترابط. لكن، يمكن الإشارة في السياق الحالي إلى أن هذه التحليلات ركَّزت على قدرة الخطاب التأريخي على تمثيل الماضي. ولجأ ريكور إلى مفهومي «التمثيل الفعلي أو النيابة عن» (Représentance) و«الحلول محلّ» (Lieutenance) للحديث عن القدرة على تحقيق «قصدية المعرفة التاريخية». وتسمح مثل هذه المفاهيم بإبراز العلاقة المعقَّدة وغير المباشرة التي تربط المعرفة التأريخية بموضوعها «الماضي المنصرم».

يمكن توضيح قصدية المعرفة التأريخية والقدرة على بلوغ هذه القصدية من خلال التعريف الذي قدَّمه ريكور لهذه المعرفة: إنها «معرفة عن طريق الآثار»، «معرفة غير مباشرة». فنظرًا إلى استحالة إدراك الماضي المنقضي وتناوله بطريقة مباشرة، يُعرَف هذا الماضي بواسطة دراسة آثاره ووثائقه وأوابده... إلخ. وعلى الرغم من أن الماضي انقضى وانتهى، فإنه يكون حاضرًا من خلال الآثار التي يتركها. وبما أن هذه الآثار تحل محل الماضي وتنوب عنه في الحاضر، جرى الحديث عن علاقة «الحلول محل» و«النيابة عن»، بين الخطاب التأريخي والماضي الواقعي[125]. وفي الزمان والسرد، لجأ ريكور إلى التحليل المجازي من أجل حل مشكلة الوضعية الأنطولوجية للماضي التاريخي. فعلى غرار الـ «مِثل» الاستعارية، يشير الأثر إلى الكينونة وإلى عدم الكينونة في الوقت نفسه؛ إذ «[...]

(125) يكتب ريكور: «الأثر، بوصفه متروكًا من قِبَل الماضي، يعادل هذا الماضي، ويمارس عليه وظيفة الحلول محله، أو النيابة عنه (Vertretung). وتسم هذه الوظيفة المرجعية غير المباشرة، الخاصّة بالمعرفة عن طريق الأثر، وتميزها من الطرز المرجعية الأخرى للتاريخ، في علاقتها بالماضي». انظر: Paul Ricœur, *Temps et récit, III. Le Temps raconté*, L'Ordre philosophique (Paris: Éd. du Seuil, 1985), pp. 253-254. (بول ريكور، الزمان والسرد، الجزء الثالث: الزمان المروي، ترجمة سعيد الغانمي، راجعه عن الفرنسية جورج زيناتي (بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، 2006)، ص 212-213).

لا بد أن الأشياء حصلت مثلما تُقال في سرد من هذا الطراز؛ وبفضل هذا المصفى المجازي، يتمُّ نقل الكينونة - مِثل الخاصة بالحدث الماضي إلى اللغة»[126]. ولا يريد ريكور، بهذا اللجوء إلى المجاز، إلغاء التمييز بين علم التاريخ والأدب أو الخيال. وعلى العكس من ذلك تمامًا، فهو يؤكد هذا التمييز الكامن في أن السرد التاريخي يسعى، بشكل أساس - على العكس من السرد الأدبي الخيالي - إلى تمثيل الوقائع «كما جرت واقعيًا»[127]. ويشكِّل هذا السعي أساسًا لما يسمِّيه ريكور «العهد الضمني» بين كاتب النص التأريخي وقرَّائه. ويختلف هذا العهد أو الميثاق الضمني عن العهد الضمني الموجود بين كاتب السرد الخيالي الأدبي وقرَّائه. ويوضِّح ريكور اختلاف السرد التأريخي عن السرد الخيالي، بخصوص محتوى هذا العهد الضمني: «على خلاف العهد بين مؤلِّف الخيال الأدبي وقارئه، الذي يستند إلى الاتفاق المزدوج بتعليق انتظار أي وصف لواقع خارج اللغة، والمحافظة على اهتمام القارئ، في المقابل، فإن المؤلِّف والقارئ لنصٍّ تأريخي ما يتَّفقان على أن النص سيعالج أوضاعًا وأحداثًا وتشابكات وشخصيات كانت موجودة فعلًا في السابق، أي قبل أن تُكتب القصَّة. لذا، فإن الاهتمام بالقراءة أو لذة هذه القراءة يأتيان كإضافة»[128].

---

(126) Ricœur, *Temps et récit, III*, p. 279. (ريكور، الزمان والسرد، الجزء الثالث، ص 230).

(127) وفي تأويل هذا التعبير المأخوذ من ليوبولد رانكه، يكتب ريكور: «'كما' هنا، في صيغة رانكه، لا تشير، في الواقع، إلى شيءٍ آخر إلّا ما أسمِّيه وظيفة الحلول محل. أمَّا صيغة 'جرت في الواقع' فتبقى غير منفصلة عن 'كما' جرت فعليًا». انظر: Ricœur, *La Mémoire*, p. 366. (ريكور، الذاكرة، ص 423).

يكتب، في هذا الصدد أيضًا: «في التأويل التماثلي لعلاقة الحلول محلّ، أو النيابة عن، لا يدلُّ 'واقعيًا' إلّا من خلال 'كما...'. كيف يكون ذلك ممكنًا؟ يبدو لي أن مفتاح هذه المشكلة يكمن في الكيفية الأُنطولوجية، وليس البلاغية فحسب، لعمل 'كأن' أو 'مِثل'، كما أحللها في الدراستين السابعة والثامنة من كتابي الاستعارة الحية. فمن وجهة نظري، ما يعطي الاستعارة حمولة مرجعية، ينقل بنفسه ادعاءً أنطولوجيًا، هو قصد الكينونة- مثل...، المعادل للرؤية- مِثل...، التي يمكن إيجاز عمل الاستعارة بها، على صعيد اللغة. بعبارةٍ أخرى، ينبغي للكينونة نفسها أن تُصاغ صياغةً استعاريةً، من خلال أنواع الكينونة - مِثل...، إذا ما تمكنَّا من أن ننسب للاستعارة وظيفة مرجعيةً لا تتناقض مع الطابع الحيوي للاستعارة، على الصعيد اللغوي، أي قوتها على مضاعفة تعدُّد الدلالات الأولي لكلماتنا. ويرضي التطابق بين الرؤية - مِثل والكينونة - مِثل هذا المطلب». انظر: Ricœur, *Temps et récit, III*, p. 281. (ريكور، الزمان والسرد، الجزء الثالث، ص 213).

(128) Ricœur, *La Mémoire*, p. 359. (ريكور، الذاكرة، ص 415-416).

لا يجرِّد التقارب مع الاستعارة الخطاب التأريخي إذًا من وظيفته المرجعية. والخطاب الشعري أو الاستعاري نفسه ليس مجرَّدًا من هذه الوظيفة المرجعية. وخاض ريكور، في هذا الخصوص، معركتين أو معركة واحدة على جبهتين: انتقد - في الأولى - الأطروحة القائلة إن في إمكان الخطاب التأريخي، وينبغي له، ألّا يتضمن أي بعدٍ بلاغي؛ ورفض - في الثانية - الحكم القائل إن البُعد البلاغي المحايث للخطاب التأريخي يفضي إلى استحالة تحقيق قصدية المعرفة التاريخية، والمتمثّلة في «تمثيل الوقائع كما حدثت فعليًا». فالوظيفة المرجعية في عملية الكتابة التأريخية مرتبطةٌ - وفقًا لريكور - بالمراحل الثلاث لهذه العملية، وليس بمرحلة التمثيل فحسب. وتقوم أطروحة ريكور في هذا الصدد على القول إن المرجعية في عملية الكتابة التأريخية «لا يمكن إدراكها على صعيد عمل الشخصيات التي يأخذها الخطاب التاريخي على عاتقه فحسب، بل يجب أن تمرَّ عبر البرهان الوثائقي والتفسير السببي/ الغائي والصياغة الأدبية. وتبقى هذه الأطراف الثلاثة سرَّ المعرفة التأريخية»[129].

يُبنى الردّ على التشكيك في قدرة التمثيل التاريخي على تحقيق قصدية المعرفة التأريخية، انطلاقًا من مراحل عملية الكتابة التأريخية الثلاث. ويمكن إظهار قدرة السرد التأريخي إلى الإحالة على الماضي الواقعي أو الواقع الخارجي، من خلال نقد الشهادات وتكوين البرهان التوثيقي، وإجراءات التفسير والفهم، والصيغ التمثيلية المتعدِّدة. وتُظهِر هذه المراحل الثلاث معًا الصرامة المنهجية لعملية الكتابة التأريخية وبُعدها النقدي. وتستطيع عملية الكتابة التأريخية أن تدَّعيَ درجة من الموضوعية، وبالتالي درجة من العلمية، انطلاقًا من هذا البُعد النقدي، الصارم منهجيًا. وتبدو العلاقة الجدلية والصلة الوثيقة بين الموضوعية العلمية والذاتية التأويلية قوية وجلية، في المرحلة التمثيلية، إلى درجة تُغوي بالتوحيد أو بالمماهاة بين التمثيل والتأويل. فتمثيل الماضي التاريخي هو تأويل لوقائعه. ولتوضيح إمكان التوحيد بين عمليتي أو مفهومي التمثيل والتأويل - بما يسمح بإظهار الطابع التأويلي الملازم بقوةٍ للمرحلة التمثيلية من عملية الكتابة التأريخية - يكتب ريكور: «إن استبدال كلمة بأخرى ليس بلا داعٍ، حين نكون عارفين ما يمكننا قوله

---

(129) Ricœur, *Temps et récit, I*, p. 323. (ريكور، الذاكرة، ص 377).

في شأن دور السردي والبلاغي والمتخيل، على صعيد التسجيل الكتابي. ففي ما يخص السرد، لا أحد يجهل أننا نستطيع دائمًا أن نسرد الأمور بطريقة مختلفة، نظرًا إلى الطابع الانتقائي لكلِّ عملية حبْك؛ كما أننا نستطيع أن نلعب بين أنماط الحبكات والحيَل البلاغية، ويمكننا اختيار أن نُظهِر أكثر من أن نسرد»[130].

إذا كان من المعقول القيام بهذا الاستبدال، حيث نتحدَّث عن التمثيل بوصفه تأويلًا - وهو ما فعله ريكور نفسه - فينبغي ألّا يفضي ذلك إلى التوحيد بين هذين المفهومين، في عملية الكتابة التأريخية. فالتمثيل - بوصفه مرحلةً من مراحل عملية الكتابة التأريخية - يعبِّر فعليًا عن نوع من التأويل، لكن ينبغي أن نضيف إلى ذلك فورًا أن التأويل لا يخص هذه المرحلة فحسب، بل هو ملازم للمرحلتين الأخريين أيضًا. وهذا هو السبب الذي جعل ريكور يمتنع، في النهاية، عن التوحيد بين المفهومين، وعن إطلاق اسم التأويل على مرحلة التمثيل. فهو أراد، من وراء ذلك، أن يبين امتداد التأويل وشموله جميع مراحل عملية الكتابة التأريخية. ولذلك، عمل على التمييز بين مصطلحي التمثيل والتأويل، في عملية الكتابة التأريخية، وعلى تأكيد الصِّلات المتداخلة الوثيقة بين الجانب الذاتي «التأويلي» والجانب الموضوعي «العلمي»، في المراحل الثلاث المؤسِّسة لهذه العملية. ومن هنا، رأى أن التوحيد بين مفهومي التأويل والتمثيل يمنع من إدراك فاعلية التأويل في المرحلتين الأخريين، وانتهى إلى القول: «إن عملية الكتابة التأريخية، في مجمل مسارها وجميع تفرُّعاتها المتعدِّدة، هي التي تبدي للعيان الترابط بين الذاتية والموضوعية، في علم التاريخ. وإذا كانت الحال كذلك، ينبغي التخلّي عن هذه الصياغة المُبهَمة، والتحدُّث بصراحة عن الترابط بين التأويل والحقيقة، في علم التاريخ»[131].

بعد هذا العرض المكثَّف لمراحل عملية الكتابة التأريخية الثلاث، ودور التأويل في كلٍّ منها، سنكرِّس ما بقي من هذا الفصل لتحليل العلاقة الجدلية - التي عمل ريكور على بنائها أو إبرازها - بين التفسير، في علم التاريخ، والفهم السردي. وإذا كان فعل السرد ينطوي مسبقًا على فعل التفسير، فهل يمكن أن

---

(130) Ricœur, *Temps et récit, I*, p. 445. (ريكور، الذاكرة، ص 503-504).

(131) المصدر نفسه، ص 504 بالطبعة العربية.

يتمَفْصَل هذا التفسير المحايث لفعل السرد، مع التفسير الذي يقوم به المؤرِّخون في علم التاريخ؟ بكلمات أخرى، كيف يمكن إظهار الترابط والتكامل بين التفسير بواسطة الحبك والتفسير التاريخي؟ الإجابة عن هذا السؤال هي، في فلسفة ريكور، الموضوع الآتي.

6 – التفسير الناموسي والفهم السردي

حاول ريكور في **الزمان والسرد** – كما رأينا سابقًا – أن يُظهر تبعية تفسير علم السرد، واعتماده النسبي – على صعيد السرد القصصي الخيالي – على الفهم السردي المتمثِّل في قدرتنا على فهم قصة ما أو متابعتها أو تأليفها. وبموازاة ذلك، وعلى صعيد السرد التأريخي، دافع ريكور عن علاقة جدلية مشابهة بين البحث التاريخي ودرايتنا أو كفاءتنا السردية. فعلم التاريخ سرد، لكنه ليس كأشكال السرد الأخرى، فهو أيضًا وخصوصًا بحثٌ يريد أن يكون موضوعيًا وعلميًا. ومن دون إهمال المرسى أو الأساس القصصي للسرد التأريخي، تحدَّث ريكور عن قطيعة إيبستمولوجية، بين التاريخ – بوصفه علمًا – وكفاءتنا السردية. وبهذه القطيعة، يؤسس التأريخ بوصفه علمًا. ويمكن الكشف عن هذه القطيعة في ثلاثة مستويات مختلفة: مستوى «الإجراءات التفسيرية» ومستوى «الكيانات المرجعية» (Les Entités de référence) ومستوى «الزمانية التاريخية».

يتجلَّى **المستوى الأول** من القطيعة في الإجراءات التفسيرية. وأظهر ريكور، في هذا الخصوص أن سرد المؤرِّخين يختلف بوضوح عن الأشكال السردية أو القصصية الأخرى من خلال اعتماده على إجراءات تفسيرية مستقلة عن التفسير الملازم لفعل الحبك. ويتميز السرد التأريخي من السرد الخيالي بأنه يدَّعي حقيقة ما يسرده أو يتضمَّنه، أي أنه يدَّعي أنه يمثِّل شيئًا ما «حقيقيًّا» وموجودًا بالفعل «واقعيًّا». يقود هذا الادِّعاء محاولة المؤرِّخين تفسير معارفهم وتبرير الأحكام الواردة فيها بشكل مستقل عن الإجراءات التفسيرية المحايِثة لفعل الحبك. بكلمات أخرى، مع أن فعل القصّ ينطوي، من حيث المبدأ وبالضرورة، على نوع من التفسير لأن الروابط بين الحوادث المروية روابط سببية تأخذ شكل «حدث بسبب حدث آخر» فإن السرد التأريخي يتضمن شكلًا مستقلًّا ومتميزًا من التفسير، إذ يحاول المؤرِّخ أن يبرِّر فرضياته وأطروحاته، وأن يوثِّق مصادره

ومعلوماته، مع الأخذ في الحسبان، بطريقة أو بأخرى، الاعتراضات الفعلية أو المحتملة، التي يمكن أن توجَّه إلى المعرفة التأريخية. فهذه المعرفة تسعى نحو الاتّساق والموثوقية. لهذا، يسعى المؤرِّخ إلى إثبات أن تفسيراته أفضل وأكثر اتّساقًا وموثوقية من التفسيرات الأخرى، الموجودة فعلًا، أو التي يُحتمل وجودها. وتتعزَّز القطيعة بين السرد والتأريخ، انطلاقًا من نتائج استقلالية التفسير التاريخي، بالنسبة إلى التفسير بواسطة الحبك. وتتمثَّل هذه النتائج في عمل بناء المفاهيم، والبحث عن الموضوعية، والنقد الموضِّح لحدودها.

يتعلَّق المستوى الثاني من القطيعة المنهجية بين علم التاريخ وعملية الحبك بالكيانات المرجعية؛ فبينما يُنسب الفعل في السرد التقليدي أو الأسطوري «إلى فاعِلِين يمكن تحديدهم والإشارة إلى أسماء أعلامهم، ويُعتبرون مسؤولين عن الأفعال المنسوبة إليهم، فإن التاريخ - بوصفه علمًا - يحيل إلى موضوعات جديدة وملائمة لصيغته التفسيرية»[132]. ففي الماكروتاريخ خصوصًا، ما عاد الدور الفاعل معزوًا أو منسوبًا إلى فاعلين فرديين أو إلى شخصيات أو أبطال. فمع الانتقال - الذي قامت به مدرسة «الحوليات» الفرنسية، مثلًا وخصوصًا - من التاريخ السياسي إلى التاريخ الاقتصادي والاجتماعي والثقافي، أصبحت كياناتٌ، مثل الأمَّة والحضارة والطبقات أو القوى الاجتماعية، تقوم بالأدوار الأولى والأهم في السرد التأريخي. وكانت مدرسة «الحوليات» أحد التيارين الرئيسين[133] اللذين هاجما بشدةٍ الأطروحة القائلة إن التاريخ نوع من أنواع السرد. ويوضِّح تشارلز ريغان مضمون نقد مدرسة «الحوليات» للأطروحة القائلة بسردية التأريخ، الذي يكمن في سعي هذه المدرسة إلى «إذابة التاريخ في العلوم الاجتماعية الأخرى، خصوصًا في علم الاقتصاد وعلم الإحصاء وعلم الاجتماع. ومحل التفسير التاريخي يحِلُّ تفسير علم المناخ، والتفسير الاقتصادي والديموغرافي، وحتى الجغرافي. وبدلًا من تاريخ مؤلَّف من الحوادث، يكون، لدى مدرسة الحوليات، دراسة لـ «الواقعة الاجتماعية الكلية». فتاريخ الأفراد -

---

(132) Ricœur, *Temps et récit, I*, p. 310. (ريكور، الزمان والسرد، الجزء الأول، ص 278).

(133) يتمثَّل التيار الثاني في إبيستمولوجيا علم التاريخ المنحدرة من الوضعية المنطقية التي برزت في أعمال كارل غوستاف هامبل. انظر: كارل همبل، فلسفة العلوم الطبيعية، ترجمة وتعليق جلال محمد موسى (بيروت؛ القاهرة: دار الكتاب اللبناني؛ دار الكتاب المصري، 1976).

الملوك والأساقفة والقادة، على سبيل المثال، يُخلي المجال لتاريخ للجماعات والطبقات والبلدان. وتصبح المدة التاريخية محسوبة بالأجيال والقرون، بدلًا من أن تكون سنوات وحيوات فردية»[134].

يتعلّق المستوى الثالث من القطيعة الإبيستمولوجية بـ «الوضعية الإبيستمولوجية للزمان التاريخي». ويُمارَس هذا المستوى من القطيعة، في الماكروتاريخ، وهو مرتبط بالمستويين السابقين، بقدر ما تكون بنية الزمان التاريخي منسجمة مع الكيانات التي يستخدمها التأريخ العلمي. ويوضِّح ريكور القطيعة المتحقِّقة على هذا المستوى: «فمن جهة، يبدو الزمن التاريخي وكأنه ينحلُّ في تتابع من المسافات المتلاحمة والحاملة للتفسير السببي أو الناموسي، ومن جهة أخرَى، يتبعثر في تعدُّدية من الأزمنة التي يتطابق مقياسها مع مقياس الكيانات المأخوذة في الاعتبار: الزمن القصير للحدث، والزمن نصف الطويل للأحوال، والحقبة الطويلة للحضارات، والحقبة الطويلة جدًّا للرمزيات المؤسِّسة للوضعية الاجتماعية، بوصفها كذلك. وتبدو «أزمان التاريخ» هذه، وفقًا لتعبير بروديل، مقطوعة الصلة مع زمن الفعل، مع تلك «البينية – الزمنية» التي قلنا عنها مع هايدغر إنها دائمًا زمن إمَّا مرغوب فيه أو غير مرغوب فيه، زمن «من أجل» الفعل»[135].

هذه المستويات الثلاثة من القطيعة الإبيستمولوجية، بين المعرفة التأريخية وعملية الحبك، تسمح لهذه المعرفة بأن تؤكد نفسها، بوصفها علمًا. فالسرد التأريخي لا يُختزل إذًا إلى مجرَّد سرد فحسب، إنه أكثر من ذلك، بل هو بحث يستهدف أن يكون علمًا. ولا تعني هذه القطيعة الثلاثية أن في إمكان عملية الكتابة التأريخية أن تقطع جميع صلاتها مع السرد، ولا أن في إمكان التفسير التاريخي أن يكون مماثلًا للتفسير المطبَّق في العلوم الطبيعية، كما يريد الوضعيون. وانطلاقًا من ذلك، قاد ريكور – في الزمان والسرد – معركة مزدوجة: الأولى ضد الاتجاه الوضعي الذي يريد أن يختزل التفسير العلمي إلى التفسير بواسطة القوانين؛ والثانية ضد الاتجاه السردوي (Narrativiste) الذي لا يرى في التأريخ إلّا مجرَّد سرد مماثل لأشكال السرد الأخرى.

---

(134) Reagan, pp. 180-181.

(135) Ricœur, *Temps et récit, I*, p. 202. (ريكور، الزمان والسرد، الجزء الأول، ص 180).

يمكن النظر إلى كارل غوستاف هامبل على أنه ممثّل أنموذجي لتيار الوضعية في الكتابة التأريخية المعاصرة؛ فباسم وحدة العلم، دافع هامبل - في مقاله الشهير «وظيفة القوانين العامة في التاريخ»[136] - عن ضرورة أن يتبنّى علم التاريخ أنموذجًا ناموسيًّا للتفسير، شبيهًا بالأنموذج المطبّق في العلوم الطبيعية. ووفقًا لهذا النموذج، لا يمكن التفسير العلمي إلّا أن يكون تفسيرًا بواسطة القوانين العامة. فنحن نستطيع أن نفسّر علميًّا حدثًا تاريخيًّا ما إذا عرفنا، من جهة أولى، الشروط والأوضاع الأولية للحدث - الحوادث السابقة، الشروط السائدة... إلخ - وإذا عرفنا من جهة ثانية «اطّرادًا من نوع ما، أي فرضية ذات صيغة كلية، تستحق أن تسمّى قانونًا»[137]. واستند ريكور إلى الانتقادات الموجّهة إلى هذا الأنموذج الناموسي - خصوصًا الانتقادات الصادرة عن ويليام دراي في كتابه القوانين والتفسير في التاريخ[138] - وقام بصوغ ثلاث ملاحظات نقدية، بخصوص بنية التفسير في هذا الأنموذج الناموسي.

تتعلّق الملاحظة النقدية الأولى بالتداخل، في هذا الأنموذج، بين مفاهيم «القانون» و«السبب» و«التفسير». ويحيل كلّ واحدٍ من هذه المفاهيم - في هذا الأنموذج - إلى المفهومين الآخرين؛ لأن «حدثًا ما يكون مفسَّرًا، حين 'يشمله' قانون، وحين يمكن مشروعًا تسميةُ سوابقه بالأسباب»[139]. ورأى ريكور - مع دراي - أن في الإمكان فصل التفسير السببي عن التفسير بواسطة القوانين، فيمكن لوقائع التاريخ أن تفسَّر من دون اللجوء بالضرورة إلى قوانين عامة أو شاملة.

ترتبط الملاحظة النقدية الثانية بالملاحظة الأولى، وتتعلّق بالترابط بين التفسير والتوقُّع. فهذا الأنموذج يرى أنه إذا كان في الإمكان تفسير حدث ما بوساطة أسباب محدَّدة، ووفقًا لانتظام أو اطّراد قانوني محدَّد، فإن ظهور هذه

---

(136) Carl G. Hempel, «Function of General Laws in History,» *The Journal of Philosophy*, vol. 39, no. 2 (January 1942), pp. 35-48.

(137) Ricœur, *Temps et récit, I*, p. 202. (ريكور، الزمان والسرد، الجزء الأول، ص 179).

(138) William H. Dray, *Laws and Explanation in History*, Oxford Classical and Philosophical Monographs (London: Oxford University Press, 1957).

(139) Ricœur, *Temps et récit, I*, p. 203. (ريكور، الزمان والسرد، الجزء الأول، ص 180).

الأسباب يسمح لنا بالضرورة بتوقُّع ظهور هذا الحدث. بكلمات أخرى، يمكن توقُّع نتائج حدث ما إذا كنَّا نمتلك القانون الذي يحدِّد - وبالتالي يفسِّر - هذا الحدث وهذه النتائج. وعلى خلاف هامبل، اعتبر ريكور أننا نستطيع القول إن تفسيرًا ما كاف ومكتمل، حتى إذا لم يكن لهذا القانون قيمة تنبُّئية، أي حتى إذا لم نكن قادرين، بواسطة هذا القانون، على توقُّع ما سيحدث في المستقبل انطلاقًا من تفسيرنا القانوني. والخطأ الذي يقع فيه هامبل، وغيره مِمَّن يرون علاقة لا انفصام فيها بين التفسير بواسطة القوانين والتوقُّع، هو أنهم يرون أن الحدث التاريخي قابل للتكرار، ومن هنا اعتقادهم بإمكان التنبؤ به.

إلى هذه القابلية المزعومة للتكرار وجَّه ريكور سهام نقده في الملاحظة النقدية الثالثة، مشدِّدًا على فرادة الحدث التاريخي بما يفضي إلى استحالة القدرة على الوصول إلى تنبؤٍ جازم وكامل في علم التاريخ. ويمكن مجرى الأفعال الإنسانية أن يتنوع ويتغير من وضع تاريخي إلى آخر. وعلى النقيض من هامبل - الذي ينظر إلى الحديث عن الطابع الفريد للحدث التاريخي بوصفه «أسطورة ينبغي تنحيتها من الأفق العلمي» - يُشدِّد ريكور، مع أنصار السرد في علم التاريخ، على فرادة الحدث التاريخي وعدم قابليته للتكرار، وانطلاقًا من ذلك، على محدودية القدرة على التنبؤ في علم التاريخ. ويحفظ السرد التأريخي هذا الطابع الفريد وغير القابل للتكرار الذي يميز الحدث التاريخي من الحدث الفيزيائي. وما يأخذه ريكور على هامبل، في هذا الخصوص، هو إهمال أو إغفال الطبيعة السردية للتأريخ، والمكانة السردية للحدث التاريخي. وتستطيع هذه الطبيعة السردية أن توضِّح لماذا لا يستطيع التاريخ - بوصفه علمًا - أن يقطع، بشكل كامل، صلاته بالسرد؛ لأنه إذا قام بذلك لا يمكنه أن يظلَّ تأريخًا فعلًا.

ترافق تبنّي ريكور بعض أطروحات النظريات السردوية (les Théories narrativistes)، مع إبداء التحفُّظ حيال بعض الأطروحات الأخرى. ومن هنا جاء حديثه عن أن هذه النظريات حقَّقت «نصف نجاح» و«نصف فشل». ويبرز «النصف نجاح» في مسألتين رئيستين.

تتجلَّى المسألة الأولى في الأطروحة السردوية الأساس القائلة «أن ترْوِيَ

يعني مسبقًا أن تفسِّر»[140]. وتقوم عملية الحبك بوضع الحوادث المروية في سلسلة مترابطة بروابط سببية منطقية. وتميز هذه الروابط السببية السردَ من مجرَّد التتابع أو التعاقب الزمني؛ «فكلُّ سردٍ يفسِّر نفسه بنفسه، بمعنى أن سردَ ما حدث هو مسبقًا تفسير لسبب حدوثه»[141]. وفهم قصة ما يعني فهم كيفية حصول الحوادث المتلاحقة، والأسباب التي أفضت إلى هذه النتيجة أو الخاتمة. ففي الحبكة السردية، تكون الروابط بين الحوادث المروية سببيةً بقدر ما تتسلسل الحوادث، تبعًا لمنطق «الواحد بسبب الآخر» وليس وفق منطق التعاقب الزمني فحسب، أي «الواحد تلو الآخر». وفي السرد التأريخي، لا تُفسَّر الأفعال المروية وآثارها من خلال المفاهيم القصدية فحسب؛ إذ يعمل المؤرِّخون على تفسير النتائج المقصودة أو المنشودة من جانب الشخصيات التاريخية من جهة أولى، وتفسير النتائج غير المقصودة وغير المحسوبة، من جانب هذه الشخصيات، من جهة ثانية[142]. فعملية الحبك لا تكتفي بمجرَّد سرد الحوادث، بل تقوم أيضًا بتفسير الأفعال وفقًا لمنظورات فاعليها. ويسمح اتِّخاذ مسافة من هذه المنظورات ببناء وجهة نظر تفسيرية منفصلة عن الفهم الذي تحمله الشخصية التاريخية لهذا الفعل. وهكذا، لا يقتصر التفسير السردي - في السرد التأريخي - على سرد الحوادث والأفعال، تبعًا «للمنظور المضطرب والمحدود للفاعلين والشهود المباشرين للأحداث، بل على العكس، يتيح التبعيد المكون لـ 'وجهة نظرٍ ما'، العبور من الراوي إلى المؤرِّخ»[143].

---

(140) Ricœur, *Temps et récit, I*, p. 316. (ريكور، الزمان والسرد، الجزء الأول، ص 280).

(141) المصدر نفسه، ص 275، وص 243 بالطبعة العربية.

(142) يكمن، في هذه المسألة، الاختلاف الرئيس بين نظرية الفعل ونظرية التاريخ؛ ففي النظرية الأولى يركِّز على دراسة النتائج المقصودة والمنشودة من جانب الفاعل. وفي المقابل، يسعى المؤرِّخون إلى دراسة جميع نتائج الفعل، بما في ذلك النتائج غير المقصودة ولا المرغوب فيها، وحتى النتائج التي تتناقض مع قصد الفاعل وغاياته. فعلى سبيل المثال، يمكن تفسير انتشار الحضارة الأوروبية في القارة الأميركية، جزئيًا برحلة كريستوف كولومبوس، على الرغم من أنه لم يكن يقصد تحقيق هذه النتيجة. ويوضِّح ريكور هذا الاختلاف الأساس بين نظريتي الفعل والتاريخ: «لا تتطابق نظريتا الفعل والتاريخ أبدًا، بسبب النتائج المنحرفة الناشئة عن أكثر مشاريعنا تصورًا، وأكثرها قيمة، بحيث تجعلنا ننخرط فيها. فما يحدث دائمًا هو شيء آخر غير الذي انتظرنا حدوثه». انظر: Ricœur, *Temps et récit, III*, pp. 384-385. (ريكور، الزمان والسرد، الجزء الثالث، ص 322).

(143) Ricœur, *Temps et récit, I*, p. 316. (ريكور، الزمان والسرد، الجزء الأول، ص 281).

المسألة الثانية التي تعبِّر عن «نصف النجاح» الذي حققته النظريات السردوية، تكمن في ما تتضمنه هذه النظريات من تنويع للمصادر أو للنماذج التفسيرية للسرد، وإقامة تراتبية لهذه النماذج. وهذا التنويع وهذه التراتبية شبيهان بما نجده من تنويع وتراتبية للنماذج التفسيرية التي تقترحها وتطبِّقها إبيستمولوجيا علم التاريخ: «التفسير بواسطة القوانين» عند هامبل، «التفسير بالعلل»، و«التحليلي السببي» عند دراي، «التفسير شبه السببي» و«التفسير الغائي» عند فون رايت،... إلخ. ونجد في النظريات السردوية تنوعًا مماثلًا: كـ «التفسير التصويري» لدى لويس مينك (L. O. Mink) و«التفسير بواسطة الحبك» و «التفسير بواسطة المحاجَّة» و «التفسير بواسطة المتضمَّنات الأيديولوجية» لدى هايدن وايت (H. White)،... إلخ. ويسمح هذا التنوع للنماذج التفسيرية السردية بأن تتقارب مع تنوع نماذج التفسير المعتمدة والمطبَّقة في علم التاريخ، من دون أن يفضي ذلك إلى إلغاء المسافة الفاصلة بين التفسير التأريخي والتفسير السردي.

على الرغم من تبنِّي ريكور هاتين المسألتين اللتين تعبِّران عن النجاح الجزئي للنظريات السردوية، فإنه لم يمضِ مع الأنموذج السردي إلى النهاية. ولا يمكن اختزال السرد التأريخي إلى مجرَّد نوع من السرد، ولا التفسير التاريخي إلى السرد القصصي؛ فثمة مسافة واختلاف باقيان بين التأريخ والسرد، فالتأريخ بحث علمي. ولهذا لا يمكن اعتبار التأريخ مجرَّد فعل قصٍّ أو سرد، بل هو يتضمَّن أيضًا مجالًا للبحث التاريخي ولبناء البرهان الوثائقي ونقد الشهادات وتأسيس الأرشيف واستشارته... إلخ. فالمؤرِّخ - بوصفه عالِمًا - يسعى بالضرورة إلى إثبات ما يرويه، وإلى المحاجَّة في شأنه والدفاع عنه. ولهذا اعتبر ريكور أن «نصف النجاح» الذي حققته النظريات السردوية ما هو إلّا الوجه الآخر لـ «نصف الفشل»[144] الذي

---

(144) يلخِّص ريكور في خاتمة الجزء الأول من كتابه الزمان والسرد تقويمه النظريات السردوية وما حققته من «نصف نجاح» و«نصف فشل»، فيكتب: «[...] لم يكن ممكنًا تبنِّي الأطروحة التبسيطية القائلة بوجوب النظر إلى الكتابة التأريخية على أنها نوع من جنس القصة المروية (Story). فحتى لو بدا لنا، إجمالًا، أن تأويلًا سردويًا للتاريخ أكثر صحة من التأويل القياسي، فإن الأطروحات السردوية المنقَّاة أكثر فأكثر [...] لا يبدو لنا أنها تنصف بدقَّةٍ خصوصية التاريخ في الحقل السردي. وعيبها الرئيس هو أنها لم تأخذ في الاعتبار، بشكل كاف، التحولات التي تُبعِد الكتابة التأريخية المعاصرة عن الكتابة السردية الساذجة. كما أنها لم تُوفَّق في دمج التفسير بواسطة القوانين في النسيج السردي للتاريخ. ومع ذلك، تكمن صحة التأويلات السردوية في أنها أدركت، بشكل تام، أن من غير الممكن الحفاظ على =

واجهته هذه النظريات. وانطلاقًا من هذا الأساس، يؤكد، من جهة أولى، القطيعة الإبيستمولوجية التي تمنع بالضرورة اختزال السرد التأريخي إلى مجرَّد سرد فحسب؛ ويؤكد من جهة ثانية، أن التأريخ مشتقّ، بشكل محتوم وغير مباشر، من عملية التصوير السردي. ولهذا عمل ريكور على «إنصاف الطابع النوعي للتفسير التاريخي، والحفاظ على انتماء التاريخ إلى الحقل السردي»[145].

لتوضيح التقارب والقطيعة، في الآن ذاته، بين المعرفة التأريخية والبنية السردية التي تصدر عنها الكتابة التأريخية بشكل غير مباشر، لجأ ريكور إلى طريقة «التساؤل رجوعًا» (Questionnement à rebours)، أي إلى البحث عن نشوء المعنى أو تكوّنه. ويهدف من هذا البحث - الذي طبقّه هوسّرل، في «الفينومينولوجيا التكوينية» على «العلوم الغاليلية» مثلًا - إلى إظهار الوساطات الخاصة التي تمكّن المعرفة التأريخية من الإحالة إلى «عالم الحياة». ويتناول هذا المنهج قصدية المعرفة التأريخية، أي «معنى تعقّل القصد الخالص الذي يشكّل الطبيعة التاريخية للتاريخ، ويمنعها من الذوبان في المعارف التي قامت الكتابة التأريخية بالانضمام إليها [...]»[146]. وأتاح هذا المنهج لريكور أن يُبرز استقلالية المعرفة التأريخية في علاقتها مع عملية الحبك من جهة أولى، وأن يُظهِر فاعلية عملية الحبك، وقيامها بتصوير ما هو مصور مسبقًا (عالم الفعل) من جهةٍ ثانيةٍ. فبإمكان هذا المنهج أن يوضّح القطيعة والتبعية، في العلاقة بين التصوير والتصوير السردي المسبق، على صعيد فاعلية المحاكاة من ناحية أولى، وفي العلاقة بين التصوير السردي وعملية الكتابة التأريخية من ناحية ثانية. ولقد قمنا سابقًا بتناول العلاقة بين المحاكاة الأولى والمحاكاة الثانية، أي بين التصوير المسبق والتصوير السردي لعالم الفعل؛ ولذا، يبقى علينا توضيح ثنائية القطيعة والتبعية التي تتصف بها العلاقة بين المعرفة التأريخية وفاعلية الحبك. والسؤال الذي طرحه ريكور، في هذا الخصوص: «عبر أي توسُّطات

= الخاصِّية التاريخية تحديدًا للتاريخ إلّا بواسطة الصلات التي تستمر، مهما كانت غامضة وشديدة الخفاء، في ربط التفسير السردي بالفهم السردي، على الرغم من القطيعة التي تفصل الأول عن الثاني» .,Ricœur *Temps et récit, I*, pp. 400-401. (ريكور، الزمان والسرد، الجزء الأول، ص 356).

(145) المصدر نفسه، ص 357 بالطبعة العربية.

(146) المصدر نفسه، ص 318، وص 282 بالطبعة العربية.

تنجح المعرفة التأريخية في نقل التكوين الثنائي لعملية التصوير السردي إلى نظامها الخاص؟»[147].

حاول ريكور البحث عن هذا التوسُّط في مستويات القطيعة الإبيستمولوجية الثلاثة بين علم التاريخ والكفاءة السردية. وتظهر هذه القطيعة - التي يؤسس التأريخ بواسطتها كعلم - في استقلالية الإجراءات التفسيرية واستقلالية الكيانات المرجعية واستقلالية الزمانية التاريخية. وسنركِّز، في عرضنا، على الوساطة التي عمل ريكور على إقامتها، على صعيد الإجراءات التفسيرية، بين التفسير التاريخي والتفسير بواسطة عملية الحبك. فهذه الوساطة سمحت لريكور بإظهار العلاقة الجدلية «بين القطبين المتضادَّين المتمثِّلين في التفسير والفهم، إن شئنا الحفاظ على مفردات أصبحت الآن عتيقة، أو الأفضل، بين التفسير الناموسي والتفسير بواسطة الحبك»[148]. والسؤال الذي حاول ريكور تناوله بالضبط: ما الإجراء التفسيري الذي يسمح بالعبور من السببية السردية «الواحد تلو الآخر» إلى السببية التفسيرية الناموسية (التفسير بواسطة القوانين)؟ وجد ريكور هذا الإجراء التفسيري في إيبستمولوجيا ماكس فيبر[149] وريمون آرون[150]، والمتمثِّل في «النسبة السببية الفريدة» (L'Imputation causale singulière). وسنكرِّس العنوان الآتي لتوضيح هذا الإجراء التفسيري وعلاقته الجدلية مع السببية السردية والسببية التفسيرية القانونية.

7- النسبة السببية الفريدة والتوسُّط بين الفهم السردي (التفسير بواسطة الحبك) والتفسير التاريخي القانوني

يرى ريكور أن النسبة السببية الفريدة يمكن أن تقوم بدور الوسيط بين السببية المحايثة لعملية الحبك والسببية التفسيرية التي يستخدمها المؤرِّخون. ويقوم هذا

---

(147) Ricœur, *Temps et récit, I*, p. 319. (ريكور، الزمان والسرد، الجزء الأول، ص 283).

(148) المصدر نفسه، ص 320، وص 284 بالطبعة العربية.

(149) انظر: Max Weber, *Essais sur la théorie de la science*, Traduits de l'allemand et introduits par Julien Freund, Recherches en sciences humaines; 19 (Paris: Plon, 1965), pp. 215-323.

(150) انظر الفقرة الثالثة المعنونة: «Le Devenir humain et la pensée causale,» dans Raymond Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire: Essai sur les limites de l'objectivité historique*, Nouv. éd. revue et annotée par Sylvie Mesure, Bibliothèque des sciences humaines (Paris: Gallimard, 1986), pp. 195-330.

الإجراء التفسيري بـ «إعمال الخيال في تكوين مسارٍ مختلف للأحداث، ثم نزن النتائج المحتملة لهذا الحدث الواقعي، وأخيرًا، نقارن هذه النتائج بالمسار الواقعي لهذه الأحداث»[151]؛ فالنسبة السببية الفريدة تتألّف من ثلاث مراحل: نقوم - في المرحلة الأولى - بتخيل أن حدثًا ما لم يجرِ (على الرغم من أنه كان قد جرى فعلًا). ثم نحاول - في المرحلة الثانية - تحديد النتائج المحتملة التي يمكن أن تنجم عن الغياب المتخيل لهذا الحدث في مسار الحوادث. وفي المرحلة الثالثة والأخيرة، نقارن النتائج المحتملة لغياب ذلك الحدث التاريخي بالنتائج الفعلية التي تحقَّقت واقعيًا مع وجوده. وتسمح لنا هذه المقارنة بمعرفة الأهمية أو الدلالة السببية التي يمكن أن ننسبها أو نسندها إلى هذا الحدث التاريخي.

طبّق فيبر هذا الإجراء التفسيري على قرار بسمارك شنّ حرب على النمسا - هنغاريا في عام 1866. وفي هذه الحالة، ينبغي أن يهتم المؤرِّخ بدايةً بالإجابة عن السؤال الآتي: ما الذي كان يمكن أن يحدث لو لم يُتَّخذ ذلك القرار؟ تساءل فيبر، في هذا الصدد: «ما الأهمية السببية التي ينبغي في الواقع أن ننسبها إلى هذا القرار الفردي في قلب كلِّية العوامل اللامتناهية العدد التي يجب بالتحديد أن تكون مرتَّبة بهذا الشكل، وليس بشكل آخر، من أجل أن تُحدِث هذه النتيجة؟ وما الدور المعزو إلى هذا القرار في العرض التاريخي»[152]؛ فالنسبة السببية الفريدة تنبني على بناءٍ تخيلي مرجَّح أو محتمل. ويسمح هذا الانتقال من الواقعي إلى المتخيل بإدراكٍ أفضل للروابط والسلاسل السببية الواقعية أو الضرورية. ويستطيع المؤرخ، بقيامه بحذف حدث فردي ما من سياق الحوادث المعقَّد والمتشابك، أو بتعديله تخيليًا، أن يستكشف التطور المختلف الممكن للأحداث، في ظل الغياب المتخيل لحدثٍ ما، كما يستطيع عندئذ أن «يطرح حكم الأهمية السببية الذي يقرِّر الدلالة التاريخية لهذا الحدث»[153]؛ فالنسبة السببية الفريدة ترتبط إذًا، في الوقت نفسه، بعملية الحبك من ناحية، وبالتفسير التاريخي من ناحية أخرى. وتسمح هذه الروابط المزدوجة بالحديث عن دورٍ وسيطٍ أو توسُّطي لهذا الإجراء التفسيري، بين السببية السردية والتفسير السببي الذي يقوم به المؤرِّخون.

---

(151) Ricœur, *Temps et récit, I*, p. 324. (ريكور، الزمان والسرد، الجزء الأول، ص 288).

(152) Weber, *Essais sur la théorie*, p. 266.

(153) Ricœur, *Temps et récit, I*, p. 325. (ريكور، الزمان والسرد، الجزء الأول، ص 289).

ترتبط النسبة السببية الفريدة بعملية الحبك بقدر ما يكون إعادة بناء مسار الحوادث، في هذا الإجراء التفسيري، من اختصاص المخيلة السردية. فالدور الذي تقوم بها المخيلة في هذا الصدد هو الذي يحقِّق التواصل بين السببية السردية والسببية القانونية العلمية. ويقرُّ ريكور بأن فيبر لم يُشِر إلى الصلة بين البناء الخيالي للماضي والكفاءة السردية، لكنه يرى أن الإبيستمولوجيا الفيبرية تتضمن عناصر تقرِّب بين النسبة السببية الفريدة وعملية الحبك. فمن ناحية أولى، تنطوي النسبة السببية الفريدة - كما هي حال عملية الحبك - ليس على عمل للمخيلة السردية فحسب، وإنما أيضًا على منطقٍ للممكن والمحتمَل. ففي الحالتين، نكون أمام عملية بناءٍ تخيلية لما هو محتملٌ أو مرجَّح. ومن ناحية ثانية، تتميز النسبة السببية الفريدة - عند فيبر - من النسبة الأخلاقية؛ لأنها لا تنطوي على تقويمات معيارية أو أحكام أخلاقية. ويتساءل ريكور، في هذا الصدد: «ما النسبة السببية المجرَّدة عن أي نسبة أخلاقية، إن لم تكن اختبار ترسيمات حبكات بديلة؟»[154].

على الرغم من هذا الترابط الوثيق بين عملية الحبك والنسبة السببية الفريدة، فإن هذه النسبة تنتمي إلى التفسير العلمي بفضل القطيعة الإبيستمولوجية التي تقوم بها. ونجد هذه القطيعة في المراحل الثلاث للنسبة السببية الفريدة. وثمة ثلاث سمات تضع النسبة السببية الفريدة في خانة التفسير العلمي: التحليل إلى عوامل، واللجوء إلى قواعد الخبرة، وتطبيق نظرية «الإمكانية الموضوعية». فالنسبة السببية الفريدة تتضمن، بدايةً، تحليلًا للعوامل السببية، بما يساهم في اختيار سلاسل سببية معينة. ويتمُّ هذا الاختيار تبعًا لـ «حكم الأهمية»[155] المرتبط بذاتية المؤرخ التأويلية. ولتقدير مدى أهمية حدثٍ ما، يقوم المؤرِّخ بتحليل مدى تأثير غياب هذا الحدث؛ ففي المرحلة الثانية من سيرورة النسبة السببية الفريدة، يتمُّ تخيل النتائج التي يمكن أن تترتب على الغياب المتخيل لهذا الحدث. وبعد تحليل العوامل السببية، ينبغي للمؤرِّخ اللجوء إلى ما يسمِّيه فيبر «قواعد الخبرة» كي يؤسِّس النتائج المحتملة والمرجَّحة أو الضرورية التي

(154) Ricœur, *Temps et récit, I*, p. 326. (ريكور، الزمان والسرد، الجزء الأول).

(155) أوضحنا في الفقرة السابقة ارتباط «حكم الأهمية» بالتأويل الذاتي في عملية الكتابة التأريخية، والعلاقة الجدلية بين هذه الذاتية «التأويلية» وموضوعية التفسير/ الفهم. وتحظى مسألة «حكم الأهمية» بأهمية كبيرة في محاولتنا وضع الخطوط العامة لهيرمينوطيقا الخطاب الشفهي والحوار؛ وهي المحاولة التي سنقوم بها في الفصل السابع من هذا الكتاب.

كان يمكن لها أن تحدث، في حال الغياب المفترض لحدثٍ ما. وترتبط قواعد الخبرة بالمعرفة المعيارية، وهي تتعلّق بـ «الطريقة التي من المعتاد أن يتفاعل بها البشر مع أوضاع معطاة»[156]. وفي المرحلة الأخيرة، تقترب النسبة السببية الفريدة من التفسير الناموسي المطبَّق في علم التاريخ، بقدر ابتعادها عن التفسير بواسطة الحبك. ويحدث ذلك نتيجة اللجوء إلى نظرية «الإمكانية الموضوعية»، وتطبيقها في دراسة السلاسل السببية الواقعية أو المتخيلة. ويوضِّح ريكور دلالة هذه النظرية وأهميتها، في هذا الصدد: «تهدف هذه النظرية أساسًا إلى رفع التكوينات اللاواقعية إلى مستوى حكم للإمكانية الموضوعية، يحدِّد درجةً من الاحتمالية النسبية للعوامل السببية المتنوِّعة، ويسمح لها بالتالي بأن توضع على مقياس واحد، على الرغم من أنه لا يمكن للتدرُّج الذي يتيحه هذا الحكم أن يكون كمِّيًا كما هي الحال مع ما نسمِّيه، بالمعنى الدقيق، «حساب الاحتمالات». وتمنح فكرةُ السببية المتدرِّجة هذه النسبية السببيةَ دقَّةً لم تعرفها الاحتمالية التي يستدعيها أرسطو، في نظريته بشأن الحبكة»[157].

هكذا، تتدرَّج الاحتمالات بين طرفين متقابلين: عتبةٌ دنيا تتمثَّل في السببية العرضية، وعتبةٌ عليا تَظهَر في السببية الكافية. وبين هاتين العتبتين، ثمة تأثيرات للعوامل السببية المتفاوتة القوة. وفي نهاية المراحل الثلاث المكونة للنسبة السببية الفريدة، نستطيع تحديد طبيعة العامل السببي وموقعه في سلَّم الاحتمالات، وما إذا كان سببًا «عرضيًا» أو «كافيًا» أو غير ذلك. وتُظهِر هذه المراحل الثلاث الاتصال والانقطاع، في الوقت نفسه، بين النسبة السببية الفريدة من جهة، وعملية الحبك والتفسير الناموسي من جهة أخرى. وتُظهِر هذه العلاقة المزدوجة (الاتصال والانقطاع) لماذا وكيف يمكن للنسبة السببية الفريدة أن تقوم بدور الوساطة بين السببية السردية والسببية العلمية. ويبرز الاتصال الدائم بين عملية الكتابة التأريخية وعملية الحبك من خلال الدور الذي تقوم به المخيلة في كلتا العمليتين. لكن، ثمة انقطاعًا بين العمليتين، لأن المؤرِّخ ليس مجرَّد راوٍ يقتصر على التفسير المحايث لعملية القص. فهو، أيضًا وخصوصًا، باحث في حقل علمي. وينطوي هذا البحث العلمي على استشارة الأرشيف وإعداد البراهين الوثائقية، والمحاجَّة لمصلحة،

---

(156) Weber, *Essais sur la théorie*, p. 277.

(157) Ricœur, *Temps et récit, I*, pp. 327-328. (ريكور، الزمان والسرد، الجزء الأول، ص 291).

أو ضد، هذه الرواية أو تلك، أو هذا البناء العلمي للماضي أو ذاك... إلخ. ويبين ذلك كلُّه معنى القول بعلمية التأريخ وبالانقطاع أو الاختلاف النسبي والكبير بينه وبين العملية السردية.

الاتِّصال والانقطاع بين النسبة السببية الفريدة والسببية السردية موجودان أيضًا بشكل واضح بين النسبة السببية الفريدة والتفسير بواسطة القوانين. ولتوضيح وإبراز الانقطاع بين النسبة السببية الفريدة والتفسير بواسطة القوانين، لجأ ريكور إلى إبيستمولوجيا التاريخ عند ريمون آرون الذي يحاول التدليل على هذا الانقطاع، في سياق تحليله العلاقة بين السببية والمصادفة[158]؛ فبالتضاد مع ما قاله فيبر، يرى آرون أن «العرضي لا يقتصر على أن يكون أحد طرفي مقياس الاحتمالية الاسترجاعية بالتضاد مع الاحتمالية الكافية. فتعريف العرضي بأنه ما تكون إمكانيته الموضوعية معدومة تقريبًا، لا يصحُّ إلّا بالنسبة إلى سلاسل معزولة»[159]. ويأخذ آرون من أنطوان أوغستان كورنو (A.- A. Cournot) المفهوم الوضعي للمصادفة بوصفها «لقاءً بين سلسلتين سببيتين مستقلّتين»، ويُشدِّد على نسبية نظرية الاحتمالات عند فيبر، ويقول: «يمكن أن يُقال عن حدثٍ ما إنه عرضي بالنسبة إلى مجموعة من الحوادث السابقة، وكافٍ بالنسبة إلى مجموعة أخرى. وهو مصادفة نظرًا إلى أن سلاسلٍ متعدِّدة تتقاطع، وهو عقلي؛ نظرًا إلى أننا نجد، على مستوى أعلى، مجموعة منظَّمة»[160]. وإضافة إلى ذلك، يُشدِّد آرون على «انعدام اليقين المرتبط بوضع حدود الأنظمة والسلاسل، وبتعدُّدية التكوينات الطارئة التي يكون الباحث حرًّا في إقامتها أو تخيلها»[161]. وانطلاقًا من هذا التحليل، يخلص ريكور إلى القول: «لا يترك تأمُّل المصادفة نفسه متقوقعًا في مجرَّد التعارض مع السببية الملائمة، داخل تفكير بشأن الاحتمالية الاسترجاعية»[162].

يستند ريكور إلى إبيستمولوجيا آرون مجدَّدًا لإظهار الاتصال بين النسبة السببية الفريدة والتفسير بواسطة القوانين، إذ يعتبر آرون أن في الإمكان تعريف علم

---

(158) انظر: Aron, pp. 218-224.

(159) Ricœur, *Temps et récit, I*, p. 329. (ريكور، الزمان والسرد، الجزء الأول، ص 293).

(160) Aron, p. 220.

(161) المصدر نفسه، ص 221.

(162) Ricœur, *Temps et récit, I*, p. 330. (ريكور، الزمان والسرد، الجزء الأول، ص 295).

الاجتماع، إمّا بالتعارض مع العلوم الاجتماعية الأخرى، وإمّا بالتعارض مع علم التاريخ. لكن، على الرغم من هذا التعارض بين علم الاجتماع وعلم التاريخ، حاول آرون إظهار تكاملهما على الصعيد المنهجي. ورأى ريكور أن لهذه العلاقة الجدلية التي سعى آرون إلى إقامتها أهمية كبيرة، تنبع من كونها بين علم يسعى إلى صوغ معرفته على صورة قوانين أو اطِّرادات ثابتة ومستقرة (علمُ الاجتماع)، وعلم يقتصر على سرد سلسلة فريدة من الحوادث. وهكذا تنتمي السببية - في علم الاجتماع - إلى التفسير بواسطة القوانين، في حين تعود السببية - في علم التاريخ - إلى التفسير السببي المفرد أو النسبة السببية الفريدة. ومن هذا الاختلاف في الطبيعة التفسيرية، يأتي التمييز بين علم الاجتماع وعلم التاريخ. وعلى الرغم من هذا الاختلاف، تحدَّث آرون عن هذين التفسيرين بمصطلحات التكامل والاعتماد المتبادل: فـ «السببية التاريخية متكاملة مع السببية الاجتماعية ومتباعدة عنها في الوقت نفسه، وكلٌّ منهما تستدعي الأخرى، بصورة متبادلة»[163]. وانطلاقًا من هذا التكامل والتداخل، عمل ريكور على إبراز الاتصال والتقاطع بين النسبة السببية الفريدة والتفسير بواسطة القوانين. واستند إلى تحليل آرون، ليكتب: «إن بناء المؤرِّخ الاحتمالية الاسترجاعية لكوكبة معطيات تاريخية يحتوي ضمنًا، بصفة شريحة معيارية، تعميمات أمبريقيةً تثير البحث عن الانتظامات [...]. ويميل مجمل الدراسة، التي كرَّسها كتاب مقدمة.... لسببية علم الاجتماع، إلى أن يُظهِر، في الوقت نفسه، أصالة المشروع وتبعيته بالنسبة إلى السببية التاريخية، وبالتالي إلى النسبة السببية الفريدة. وبذلك تمثِّل السببية التاريخية الوضع الغريب لبحثٍ قاصر بالقياس إلى السعي إلى الانتظام وإلى القوانين، ومتجاوز بالقياس إلى تجريدات علم الاجتماع. وهي تشكِّل حدًّا داخليًا لادعاء علمية علم الاجتماع، في اللحظة ذاتها التي تستعير فيها الانتظامات التي تتضمن احتماليتها»[164].

بهذه الطريقة، أظهر ريكور الدور الوسيط الذي تقوم به النسبة السببية الفريدة بين السببية السردية والسببية القانونية. ويتحقَّق هذا الدور من خلال الاتصال والانقطاع بين النسبة السببية الفريدة من جهة، وهذين النوعين المتمايزين من

---

(163) Ricœur, *Temps et récit, I*, p. 331. (ريكور، الزمان والسرد، الجزء الأول، ص 295).

(164) المصدر نفسه، ص 330-331، وص 294 بالطبعة العربية.

السببية من جهة أخرى. فانطلاقًا من الاتصال أو القرابة بين النسبة السببية الفريدة وعملية الحبك، أجاز ريكور لنفسه الحديث عن هذه النسبة على أنها «شبه حبكة» (Quasi-intrigue). كان ريكور واعيًا للاعتراضات المحتملة التي يمكن أن يواجهها القول بهذا الاتصال أو هذه القرابة، إذا اقتصر تطبيق هذا الإجراء التفسيري على الأفعال الفردية، كما قد توحي صفة «المفردة» (Singulière) في مصطلح «النسبة السببية». ويعزز هذا الانطباع مثال «قرار بسمارك» الذي استخدمه فيبر لتوضيح آلية تطبيق هذا الإجراء التفسيري. فهذا المثال يتعلّق بقرارٍ فردي وبالمجال السياسي، وهو بالتالي يندرج في إطار «التاريخ الحدثي» (L'Histoire événementielle). وللرد على هذا الاعتراض المحتمل وإزالة هذا الانطباع، بيّن ريكور بدايةً أنه ينبغي عدم اختزال النسبة السببية الفريدة إلى نسبة أخلاقية. فعلى العكس من المقاربة الفينومينولوجية للفعل، التي تقتصر على النظر في النتائج المقصودة أو التي يريدها الفاعل، يحاول علم التاريخ أن يدرس جميع نتائج الفعل، أكانت مقصودة أم غير مقصودة. ويسمح عدم قابلية اختزال النسبة السببية الفريدة إلى نسبة أخلاقية بتوسيع مجال تطبيقها، حيث تشمل أيضًا الكيانات الجماعية أو المجرَّدة التي يمكن أن تتمثَّل، على سبيل المثال، في الطبقات والشعوب والثقافات... إلخ[165].

هكذا، بيّن ريكور معقولية أطروحته المتعلِّقة بالقرابة غير المباشرة بين التفسير العلمي والفهم السردي، مع تأكيد القطيعة النسبية التي يحقِّقها هذا التفسير في علاقته بهذا الفهم. وتوجد هذه القرابة غير المباشرة، في الآن نفسه، على صعيد السرد الأدبي الخيالي بين الفهم السردي والعقلانية التفسيرية لعلم السرد، وعلى صعيد السرد التأريخي بين الفهم السردي والعقلانية التفسيرية لعملية الكتابة التأريخية.

(165) أشار ريكور إلى أن تحليل فيبر للرأسمالية في الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية يوضِّح، بشكل أنموذجي وحاسم، إمكان تطبيق النسبة السببية الفريدة خارج حقل الفعل الفردي وحقل التاريخ السياسي أو العسكري. انظر: ريكور، الزمان والسرد، الجزء الأول، ص 297-301. انظر أيضًا: ماكس فيبر، الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية، ترجمة محمد علي مقلد؛ مراجعة جورج أبي صالح (بيروت: مركز الإنماء القومي، 1990).

الفصل السابع

نحو تأسيس هيرمينوطيقا للخطاب الشفهي والحوار انطلاقًا من الهيرمينوطيقا الريكورية

يهدف هذا الفصل الأخير من بحثنا إلى وضع الخطوط العامة والأولية لتوسيع الهيرمينوطيقا الريكورية، حيث يتمُّ الانطلاق منها نحو تأسيس هيرمينوطيقا للخطاب الشفهي عمومًا، وللحوار خصوصًا. ولا يبدو أن القيام بهذا التوسيع غريب على مسيرة ريكور الهيرمينوطيقية؛ لأن هذه المسيرة تتضمن مشروعًا توسُّعيًا يعمل على مدِّ مجال تطبيق معايير هيرمينوطيقا النص، حيث يشمل هذا المجال نظريتي الفعل والتاريخ والعلوم الإنسانية والاجتماعية، إذ شرَع ريكور نفسه في القيام بنوع من التوسيع لهيرمينوطيقا النصوص، منذ أن بدأ بتأسيس هذه الهيرمينوطيقا. ويشهد أحد أعماله الأولى المؤسِّسة لهيرمينوطيقا النصوص (أنموذج النص: الفعل الحصيف المنظور إليه كنص (1971))، على عزم ريكور على تطبيق معايير النص - بوصفه أنموذجًا هيرمينوطيقيًّا - على الفعل الحصيف، بصفته موضوع العلوم الإنسانية والاجتماعية. وانطلاقًا من هذا العزم، وضع ريكور عنوانًا دالًا للمجموعة الثانية من دراساته وبحوثه الهيرمينوطيقية: **من النصِّ إلى الفعل....** وتُظهِر هذه المجموعة من الدراسات والبحوث تأسيس هيرمينوطيقا النص، من جهة أولى، والعمل على توسيع هذه الهيرمينوطيقا، من خلال التوجُّه نحو نظريتي الفعل والتاريخ، من جهة أخرى. وعلى هذا الأساس، لا يمكن القيام برفضٍ مبدئي لمحاولة توسيع الهيرمينوطيقا الريكورية للنص؛ لأن

ريكور نفسه عمل على توسيع هذه الهيرمينوطيقا، وأشاد بذلك، من حيث المبدأ. فهو لم يسعَ إلى الاقتصار على هيرمينوطيقا مغلقةٍ لا تهتمُّ إلا بالنصوص. وتؤكد هيرمينوطيقا الفعل عنده أن هيرمينوطيقا النص هي أساس أو قاعدة تحتاج إلى توسيع وتطوير وتسمح بهما.

لكن، إذا كان من غير الممكن معارضة هذا التوسيع من حيث المبدأ، فمن الممكن أن تتركَّز المعارضة على محاولة تأسيس هيرمينوطيقا للخطاب الشفهي، انطلاقًا من هيرمينوطيقا النص عند ريكور؛ إذ يمكن أن تبدو هذه المحاولة، أول وهلة، مفاجِئةً وغير مرتقبة، نظرًا إلى تأكيد ريكور الدائم أن الخطاب المكتوب - وليس الخطاب الشفهي - هو الذي يُمكن وينبغي أن يكون موضوعًا للهيرمينوطيقا. وما يزيد من صعوبة تأسيس هيرمينوطيقا للخطاب الشفهي انطلاقًا من هيرمينوطيقا النص عند ريكور، هو قيامه ببناء النص وجعله أنموذجًا هيرمينوطيقيًّا من خلال إظهار الاختلاف الكبير بينه وبين الخطاب الشفهي. وبتعبيرٍ آخر، يشكِّل النص - من وجهة نظر ريكور - موضوعًا هيرمينوطيقيًّا بامتياز نظرًا إلى امتلاكه خصائص تميزه عن الخطاب الشفهي. وعلى الرغم من هذه الصعوبات، نعتبر أن تأسيس هيرمينوطيقا للخطاب الشفهي، انطلاقًا من الهيرمينوطيقا الريكورية للنص، ليس أمرًا ممكنًا فحسب، بل هو ضروري أيضًا. ولإظهار هذا الإمكان وتلك الضرورة، سنقوم بدايةً بتوضيح الأسباب التي سوّغ من خلالها ريكور إقصاء الخطاب الشفهي عن هيرمينوطيقاه، لدرجة أو لأخرى. وسنقوم بعد ذلك بإبراز إمكان تأسيس هيرمينوطيقا للخطاب الشفهي انطلاقًا من هيرمينوطيقا ريكور للنصوص، وضرورة هذا التأسيس. ولهذا، سنحاول تطبيق المعايير الأربعة لأنموذج النص عند ريكور على بعض أشكال الخطاب الشفهي (الخطاب الإذاعي والتلفزيوني). ثمَّ سنقوم بالتدليل على أطروحتنا القائلة إن الحوار - بوصفه خطابًا شفهيًّا - يُمكن وينبغي أن يكون موضوعًا هيرمينوطيقيًّا وفق معايير هيرمينوطيقا ريكور نفسها. وسنركِّز اهتمامنا، في النهاية، على تحليل مسائل الفهم وعدم الفهم والتفسير في الحوار، وعلى إبراز معقولية اتخاذ الترجمة أنموذجًا إرشاديًّا للهيرمينوطيقا الريكورية، من جهة أولى، ولهيرمينوطيقا الخطاب الشفهي - التي نقترحها - من جهة ثانية.

أولًا: لماذا لا يشكِّل الخطاب الشفهي موضوعًا ممكنًا للهيرمينوطيقا بالنسبة إلى ريكور؟

يرى ريكور أنه ينبغي للهيرمينوطيقا أن تركِّز اهتمامها على الخطاب المكتوب، أو على الأعمال المكتوبة - وليس على الخطاب الشفهي - لأن دلالة الخطاب المكتوب مثبَّتة بواسطة الكتابة؛ إذ يفضي هذا التثبيت إلى تمتُّع النص باستقلالٍ دلالي ثلاثي بالنسبة إلى قصد المؤلِّف، وإلى المتلقِّين الأولين أو الأصليين للنص، وإلى الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية والثقافية المحيطة بإنتاج هذا النص. وتثير هذه الاستقلالية «وضعًا من سوء الفهم، وهو ما لا يمكن تجاوزه إلّا في إطار قراءةٍ جمعية، أي في إطار تأويلٍ متعدِّد الأبعاد»[1].

من بين الأنواع الثلاثة للاستقلالية الدلالية للنص، ينبغي التركيز على المباعدة أو التماسف بين دلالة النص والقصد الذهني لمؤلِّفه. فهذه المباعدة هي التي تجعل النص المكتوب يتيمًا، وفق تعبير أفلاطون. فعند تلقِّي النص، لا يوجد حوار بالمعنى الدقيق أو الضيق للكلمة. فالمؤلِّف ما عاد موجودًا لكي يستطيع الإجابة عن الأسئلة التي يمكن أن يطرحها القارئ. وما يمكن للقراءة أن تنشده أو تسعى إليه لا يتمثَّل في القصد الذهني للمؤلِّف، إنما يكمن في دلالة النص نفسه. وشدَّد ريكور على أن النصوص تشكِّل موضوعًا مفضَّلًا للهيرمينوطيقا، بقدر ما تفسح العلاقة بين القراءة والكتابة مجالًا دائمًا لعدم الفهم ولسوء الفهم أو سوء التأويل... إلخ.

يقول ريكور: «ثمة هيرمينوطيقا حيثما يوجد بدايةً تأويل سيئ»[2]. ونحن

---

(1) Paul Ricœur: «Rhétorique, poétique, herméneutique,» dans: *Lectures 2. La Contrée des philosophes*, Points. Essais (Paris: Éd. du Seuil, 1999), p. 489.

(2) Paul Ricœur: «Existence et herméneutique,» dans: *Le Conflit des interprétations: Essais d'herméneutique*, L'Ordre philosophique (Paris: Éd. du Seuil, 1969), p. 22. (بول ريكور، صراع التأويلات: دراسات هيرمينوطيقية، ترجمة منذر عياشي؛ مراجعة جورج زيناتي (بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، 2005)، ص 50). ويستند ريكور إلى شلايرماخر، في نص آخر، ليعيد تأكيد ما يعتبره القاعدة الأساس لكل هيرمينوطيقا: «ثمة تأويل - يقول شلايرماخر - حيثما يوجد، في البداية، فهم سيئ». انظر: Paul Ricœur: «Psychanalyse et herméneutique,» dans: *Écrits et conférences 1: Autour de la psychanalyse*, Textes rassemblés et préparés par Catherine Goldenstein et Jean-Louis Schlegel; avec le concours de Mireille Delbraccio; présentation par Jean-Louis Schlegel; postface par Vinicio =

بحاجة إلى الهيرمينوطيقا، من أجل «الارتقاء، بواسطة نقدٍ تصحيحي، من سوء الفهم إلى الفهم»[3].

على النقيض من علاقة القراءة/ الكتابة، ففي الإمكان - وفق ريكور - تجنُّب سوء الفهم أو عدمه، أو تصحيحهما وتجاوزهما، في علاقة التكلُّم/ الإصغاء، وذلك من خلال تبادل الأسئلة والأجوبة. فريكور لا ينكر إمكان حصول سوء فهم أو عدم فهم في تبادل الحديث الشفهي، لكنه يعتبر أن حضور المتحادثَين، معًا ووجهًا لوجه، يمكّنهما من تصحيح أو تجنُّب كل ما قد يحدث من سوء فهم أو عدم فهم. فلعبة تبادل الأسئلة والأجوبة في الخطاب الشفهي تسمح بالسير التدريجي نحو بلوغ الفهم المتبادل بين المتحادثين. وعلى هذا الأساس، يمكن اعتبار ظواهر سوء الفهم أو عدمه أو سوء التأويل، ظواهر عابرة وموقّتة، لأن في الإمكان تجاوزها دائمًا عن طريق تبادل الأسئلة والأجوبة. وانطلاقًا من ذلك، اعتبر ريكور أنه لا يمكننا القول بإمكان وجود «هيرمينوطيقا للمحادثة» تختصُّ بدراسة تبادل الأسئلة والأجوبة في الخطاب الشفهي، وكل ما يمكن الحديث عنه، في هذا الإطار، هو دراسة «قبل هيرمينوطيقية» أو «هيرمينوطيقا بدائية» (Pré-Herméneutique)[4].

هكذا، يمكن شرح الأسباب التي دفعت ريكور إلى التشديد على أهمية النص، بوصفه موضوعًا هيرمينوطيقيًّا، مع قيامه - في الوقت نفسه - باستبعاد الخطاب الشفهي من مجال اهتمام الهيرمينوطيقا من خلال نقطتين رئيستين. تتعلّق النقطة الأولى بمسألة المباعدة وما ينتج منها من موضوعية. فعلى خلاف الخطاب الشفهي، يمتلك النص أو العمل المكتوب ثلاثة أشكال من المباعدة

= Busacchi, La Couleur des idées (Paris: Éd. du Seuil, 2008), p. 302.

(3) Ricœur, «Existence,» p. 22. (ريكور، صراع التأويلات، ص 50). وفي مناظرته مع غادامر، يعيد ريكور تأكيد الفكرة نفسها، بصياغة مختلفة: «[...] ينشأ السؤال الهيرمينوطيقي حيثما يكون هناك حركة من الفهم الرديء إلى فهم أفضل».

Paul Ricœur: «The Conflict of Interpretations: Debate with Hans-Georg Gadamer,» in: *A Ricœur Reader: Reflection and Imagination*, Edited by Mario J. Valdés, Theory/Culture; 2 (Toronto: University of Toronto Press, 1991), pp. 224.

نُشرت هذه المناقشة في الأصل في: *Phenomenology, Dialogues and Bridges*, Edited by Ronald Bruzina and Bruce Wilshire, Selected Studies in Phenomenology and Existential Philosophy; 8 (Albany: State University of New York Press, 1982), pp. 299-320.

(4) انظر: Ricœur, «Rhétorique,» p. 490.

المؤسِّسة لموضوعية النص، بوصفه نصًّا[5]. وثمَّن ريكور أو قوّم إيجابًا هذه المباعدة، والموضوعية الناتجة منها، لأنهما يُظهران إمكان، بل وضرورة، إدخال لحظة منهجية تفسيرية في المقاربة الهيرمينوطيقية للنصوص، ومفْصَلة هذا التفسير مع الفهم. فالخطاب المكتوب وحده - وليس تبادل الخطاب الشفهي - هو الذي يسمح بإقامة جدل بين التفسير والفهم[6]. ولأن ريكور مهتم بالترابط والتَمَفْصُل بين المباعدة والانتماء، بين التفسير والفهم، بين العلم والهيرمينوطيقا، فإنه ركَّز انتباهه على فكرة النص، وأهمَل الخطاب الشفهي، ولم يجعله موضوعًا هيرمينوطيقيًّا. وسعى ريكور، بتأكيده استقلالية النص وأولويته بالنسبة إلى الهيرمينوطيقا، إلى استبعاد كلِّ نزعة نفسانية في الفهم. فالفهم لا يسعى إلى معرفة القصد الذهني للمؤلِّف، وإنما تتمثَّل غايته في إدراك دلالة النص نفسه. وعندما تُثبَّت هذه الدلالة بواسطة الكتابة، فإن مصيرها ومضمونها يتمايزان ويختلفان عن مصير القصد الذهني للمؤلِّف ومضمونه.

أمَّا النقطة الثانية، فتتعلَّق بمسألة سوء الفهم أو عدمه. ولا تُشكِّل هذه المسألة، وفقًا لريكور، مشكلة هيرمينوطيقية حقيقية إلّا في علاقة الكتابة والقراءة، وليس في علاقة التكلُّم والإصغاء. وتوجد الهيرمينوطيقا حيثما يوجد إمكان وضرورة للانتقال من سوء الفهم أو عدمه إلى الفهم. وعلى الرغم من إمكان حصول سوء

(5) يشير ريكور إلى هذه النقطة بالقول: «[...] المباعدة ليست نتاج المنهجية، وبهذه الصفة، هي ليست شيئًا مضافًا وطفيليًّا؛ إنها مؤسِّسة لظاهرة النص، بوصفه كتابة؛ وهي، أيضًا وفي الوقت نفسه، شرط التأويل. المباعدة الاستلابية ليست ما ينبغي للفهم التغلُّب عليه فحسب، إنها أيضًا شرط هذا الفهم». انظر: Paul Ricœur: «La Fonction herméneutique de la distanciation,» dans: *Du texte à l'action: Essais d'herméneutique, II*, Esprit (Paris: Éd. du Seuil, 1986), p. 112. (بول ريكور، من النص إلى الفعل: أبحاث التأويل، ترجمة محمد برادة وحسان بورقية (القاهرة: عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، 2001)، ص 86).

(6) يكتب ريكور في هذا الخصوص: «يستدعي الفهمُ التفسيرَ، بمجرَّد أن تنتفي وضعية الحوار، حيث تسمح لعبة الأسئلة والأجوبة بالتحقق التدريجي من التأويل موضع السؤال، في أثناء سيرورته. وفي وضعية الحوار البسيطة، يتطابق التفسير والفهم تقريبًا. فعندما لا أفهم بطريقة تلقائية، أطلب منك تفسيرًا؛ ويسمح التفسير الذي تقدِّمه لي بالوصول إلى فهم أفضل. التفسير هنا ليس سوى فهم تُطوره الأسئلة والأجوبة». انظر: Paul Ricœur: «Expliquer et comprendre: Sur quelques connexions remarquables entre la théorie du texte, la théorie de l'action et la théorie de l'histoire,» dans: *Du texte à l'action*, p. 166. (ريكور، من النص، ص 126-127).

فهم أو عدم فهم، في تبادل الكلام الشفهي، فمن الممكن تجاوز ذلك، في داخل عملية التبادل، بواسطة «الحركة التلقائية للسؤال والجواب»[7]. وإذا كان السؤال «ما الذي تريد قوله؟» معادلًا - في الخطاب الشفهي - للسؤال «ما الذي يعنيه هذا القول؟»، فإن الاستقلال الدلالي الثلاثي للنص - بالنسبة إلى القصد الذهني للمؤلِّف، وإلى تلقّي القرّاء البدئيين له، وإلى الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية والثقافية لإنتاجه - يمكن أن يثير حالة من عدم الفهم أو من سوئه. وتستدعي هذه الحالة بالضرورة التأويل، لكي يتمَّ تجاوزها.

من الواضح أن هاتين النقطتين مترابطتان ومتكاملتان؛ فحيثما تتولّد حالة من سوء الفهم أو عدمه، تصبح الهيرمينوطيقا ممكنة، بل وضرورية؛ لأن هذه الحالة تستدعي التأويل من أجل تجاوزها. وفي الأعمال المكتوبة، يمكن للمباعدة الدلالية الثلاثية المؤسِّسة للنص، بوصفه نصًّا، أن تثير هذه الحالة، بشكل منتظم ومنهجي. وعلى هذا الأساس، ينبغي، في رأي ريكور، أن تَقصر الهيرمينوطيقا اهتمامها على الخطاب المكتوب، وألّا تهتمَّ بالخطاب الشفهي.

لتأسيس هيرمينوطيقا للخطاب الشفهي، انطلاقًا من هيرمينوطيقا النص الريكورية، ينبغي أن تؤخذ في الحسبان النقطتان اللتان تفسِّران سبب اقتصار اهتمام هيرمينوطيقا ريكور على الخطاب المكتوب، واستبعادها الخطاب الشفهي من دائرة هذا الاهتمام. بكلمات أخرى، إن السعي إلى إظهار إمكان، بل وضرورة، تأسيس هيرمينوطيقا للخطاب الشفهي، انطلاقًا من الهيرمينوطيقا الريكورية للنصوص، يقتضي التدليل على أن ظاهرتي المباعدة وسوء الفهم أو عدمه موجودتان، لدرجةٍ أو لأخرى، في الخطاب الشفهي. فهل يمكننا أن نجد في الخطاب الشفهي نوعًا من المباعدة، مماثلًا، لدرجة أو لأخرى، للمباعدة المميزة للنص، بوصفه أنموذجًا هيرمينوطيقيًّا؟ وفضلًا عن ذلك، إذا كانت الهيرمينوطيقا مرتبطة، أساسًا وبقوة، بمسألة عدم الفهم أو سوئه، فهل يمكن التدليل على أن هذه المسألة ليست هامشية أو عرضية، في الخطاب الشفهي[8]؟

---

(7) Paul Ricœur, «Herméneutique et critique des idéologies,» dans: *Du texte à l'action*, p. 368.

(ريكور، من النص، ص 291).

(8) يشاطر ريكور علم اللغة الأطروحة أو الاعتقاد المسبق القائل إن ظواهر سوء التفاهم وعدم الفهم أو سوئه وعدم القدرة على التواصل اللغوي هي ظواهر عرضية، فالأساس والسائد هو=

إذا تسنّت الإجابة بالإيجاب عن السؤالين السابقين، وإظهار معقولية هذه الإجابة - وهو ما سنحاول القيام به - فعندها نكون قد بيّنا، في الوقت نفسه، إمكان تأسيس هيرمينوطيقا للخطاب الشفهي، وضرورة هذا التأسيس، انطلاقًا من المنظور الذي تزودنا به هيرمينوطيقا ريكور نفسها. وقبل البدء بمحاولة إظهار إمكان تكوين هيرمينوطيقا للخطاب الشفهي، انطلاقًا من الهيرمينوطيقا الريكورية للنص، سنعمل - في القسم الآتي - على مناقشة مدى ضرورة تأسيس هذه الهيرمينوطيقا.

ثانيًا: الضرورة النظرية لتأسيس هيرمينوطيقا الخطاب الشفهي

لماذا نرى أن من المهمّ والضروري الشروع بوضع الأسس لهيرمينوطيقا للخطاب الشفهي، تنطلق من الهيرمينوطيقا الريكورية، وتكون مكمِّلةً لها، في الوقت نفسه؟ يمكننا توضيح هذه الأهمية وتلك الضرورة، من خلال ثلاثة أسباب متكاملة. وتستطيع هذه الأسباب - مأخوذة معًا - التدليل على ضرورة النظر إلى الهيرمينوطيقا الريكورية للنص على أنها تمثّل نقطة انطلاق في ميدان الهيرمينوطيقا عمومًا، وليس نقطة الوصول إلى التمام أو الاكتمال.

يكمن السبب **الأول** في أن الهيرمينوطيقا الريكورية هي - كما رأينا - هيرمينوطيقا للذات، بمعنى أن الهدف الأقصى لكل فهم ولكل تأويل يكمن تحديدًا في فهم الذات لنفسها. وشدّد ريكور على أن هذا الفهم للذات لا يمكن

= الفهم والتواصل. ويكتب ريكور في هذا الصدد: «ينظر علم اللغة إلى التواصل على أنه واقعة أولى يسعى إلى تحديد مكوناتها وعواملها ووظائفها. وهو محق في اتّخاذها كمعطى: فأمر واقع أن الرسالة تُتداول؛ وسوء التفاهم نفسه هو حدث عرضي في مسيرة التبادل التي تحصل، بطريقة أو بأخرى».

انظر: Paul Ricœur, «Discours et communication,» dans: *Cahiers de l'Herne: Ricoeur, 1*, sous la direction de François Azouvi et Myriam Revault d'Allonnes, Points. Essais; 583 (Paris: Éd. de L'Herne, 2007), pp. 91-128.

نُشر هذا النص في: *La Communication: Actes du 15ᵉ Congrès de l'Association des sociétés de philosophie de langue française, Université de Montréal, 1971*, 2 vols. (Montréal: Éditions Montmorency, 1971-1973).

تتعلّق عرضية هذه الظواهر، من وجهة نظر ريكور، بالخطاب الشفهي فحسب، وليس بالخطاب المكتوب حيث يصبح الفهم مشكلة وإشكالية.

أن يكون مباشرًا ومن دون وساطة. ولهذا، قطعت فلسفته جميع الصلات مع فكرة شفافية الذات مع نفسها، وهي الفكرة التي تبنّتها، بطريقة أو بأخرى، فلسفات ديكارت وفيخته وهوسّرل مثلًا. ولهذا أكّد أن «ليس ثمة فهم للذات لا يكون موسَّطًا بالعلامات والرموز والنصوص. ويتطابق فهم الذات، في نهاية الأمر، مع التأويل المطبَّق على هذه المصطلحات الوسيطة»[9]؛ ففي هيرمينوطيقا النصوص، اعتبر ريكور أن فهم الذات لذاتها مشروط ومتوسَّط، بالضرورة، بفهم الآثار الثقافية العظيمة[10]. لكن السؤال الذي يطرح نفسه هنا: إذا كان فهم الذات لنفسها مشروطًا، بشكل لا مفرَّ منه، بفهم الأعمال الثقافية التي تنتجها الإنسانية، فهل يعني ذلك أن الذين لا يعرفون القراءة ليس لديهم فهم لذواتهم؟ بكلمات أخرى، هل تشكّل الأمية بالضرورة عائقًا لا يمكن تجاوزه أمام السعي إلى فهم الذات لذاتها، أو القدرة على الوصول إلى هذا الفهم؟ ثمة عدد كبير ممن لا يمتلكون، لدرجة أو لأخرى، الوقت أو القدرة أو حتى الاهتمام، من أجل تكريس أنفسهم لقراءة عمل أو أكثر من الأعمال الثقافية المهمة أو «الخالدة»؛ فهل يعني ذلك أنهم محرومون أو مجرَّدون من القدرة على بلوغ فهم ما لذواتهم؟[11] نرى أن كلَّ شخص يستطيع، من حيث المبدأ، أن يمتلك، بطريقة أو بأخرى، فهمًا لذاته. وليس ضروريًا بلوغ هذا الفهم عن طريق فهم أو تأويل الأعمال الثقافية المكتوبة. فهذا الفهم يؤسس ويغتني في العلاقات البينذواتية وانطلاقًا منها، أي من خلال العلاقة مع الغير عمومًا، ومع الغيرية الإنسانية خصوصًا. ويستطيع الحوار - بالمعنى الذي سنحدِّده لاحقًا - أن

---

(9) Paul Ricœur: «De L'interprétation,» dans: *Du texte à l'action*, p. 29. (ريكور، من النص، ص 22).

(10) يؤكد ريكور ذلك، حين يكتب: «على النقيض من تراث الكوجيتو ومن زعم الذات معرفة نفسها لنفسها بالحدس المباشر، يجب أن نقول إننا لا نفهم أنفسنا إلّا من خلال دورة علامات الإنسانية المبثوثة في الآثار الثقافية. فما الذي كان يمكن أن نعرفه عن الحُبِّ والبغضاء والمشاعر الأخلاقية، وبعامة، عن كلِّ ما نسمِّيه الذات، لو لم يُنقَل ذلك إلى اللغة، ويُفصَح عنه بالأدب؟» انظر: Ricœur, «La Fonction,» p. 116. (ريكور، من النص، ص 89).

(11) يتساءل جان غروندان، في هذا الصدد: «ما الذي يمكن أن نقوله عن فهم الذات لدى الذين يعيشون في فقر مدقع، وفي حالة من الأمية غالبًا، والذين لا يمضون وقتهم، مثل المثقَّفين، في قراءة الآثار العظيمة للإنسانية؟». انظر: Jean Grondin, «De Gadamer à Ricœur. Peut-on parler d'une conception commune de l'herméneutique?,» dans: *Paul Ricœur: De l'homme faillible à l'homme capable*, Coordonné par Gaëlle Fiasse, Débats philosophiques (Paris: Presses universitaires de France, 2008), p. 52.

يكون مثالًا أنموذجيًا وموضّحًا لهذه العلاقة بين الذوات، بوصفها علاقة مؤسِّسة لفهم الذات لنفسها.

يتعلّق السبب الثاني بتضييق مجال الهيرمينوطيقا في حال اقتصارها على ميدان النصوص؛ فريكور أقر، في شرحه وتسويغه للانتقال من هيرمينوطيقا العلامات والرموز إلى هيرمينوطيقا النصوص، بأن هذا الانتقال يحدُّ من مجال بحث الهيرمينوطيقا، ويُلحِق بها ضررًا، نتيجةً لخسارتها ميدان الخطاب الشفهي والثقافة الشفهية، واكتفائها بميدان الخطاب المكتوب والثقافة المكتوبة. وحاول ريكور تبرير هذه الخسارة وهذا الضرر بالقول إن ما تخسره الهيرمينوطيقا، على صعيد الامتداد أو الاتّساع، تكسبه على صعيد العمق والكثافة. لكننا نتساءل: هل الهيرمينوطيقا مضطرة إلى تحمّل هذه الخسارة وهذا الضرر من أجل أن تربح هذا العمق وهذه الكثافة؟ ولا نجادل هنا بخصوص الإيجابيات التي حققتها هيرمينوطيقا ريكور فعلًا من خلال تركيزها على ميدان النصوص، لكننا نتساءل هل كانت هذه الإيجابيات لا تتحقَّق إلّا باستبعاد الثقافات أو الخطابات الشفهية من مدار الاهتمامات الهيرمينوطيقية؟ وإذا لم يكن من اختصاص الهيرمينوطيقا أو من مهمَّاتها دراسة مسألتي الفهم والتأويل في ميدان الثقافات الشفهية، فإلى أي فرعٍ معرفي يمكننا أن نسند هذه المهمة؟

هكذا، فإن من بين أهداف محاولتنا وضع الخطوط الرئيسة لهيرمينوطيقا الخطاب الشفهي هو تجنُّب الخسارة أو الضرر الذي يصيب الهيرمينوطيقا - باعتراف ريكور نفسه - نتيجة اقتصارها على تركيز اهتمامها بالأعمال المكتوبة، على حساب الخطاب الشفهي. ومن جهة أخرى، إذا كان فهم الذات مشروطًا دائمًا بفهم الأعمال المكتوبة، فهل يعني ذلك أن المنتمين إلى ثقافات شفهية محرومون من القدرة على بلوغ فهم لذواتهم، وإغناء هذا الفهم؟ لا تستطيع الهيرمينوطيقا - التي تهيمن فيها مسألة فهم الذات - أن تكون غير مبالية حيال الخطاب الشفهي، تحت طائلة عدم قدرتها على دراسة فهم الذات لدى الأميين، في الثقافات المكتوبة، أو لدى المنتمين إلى ثقافات شفهية.

يمكن توضيح السبب الثالث من خلال طرح التساؤل التالي: إذا كانت مسألة عدم الفهم أو سوئه هي المحرِّك والموضوع الأساس للبحث الهيرمينوطيقي،

وفقًا لريكور، ألا ينبغي لهذا البحث الهيرمينوطيقي الاهتمام أيضًا بمسألتي الفهم والتأويل؟ بتعبير آخر، ألا يقتضي توضيح معنى عدم الفهم أو سوئه واستكشاف الطريق إلى تجاوزهما، امتلاكًا أوليًّا، ضمنيًّا أو صريحًا، لمعنى الفهم ومقوماته؟ فالفهم بطريقة مختلفة أو غير متوقَّعة يمكن أن يُعتبر أحيانًا عدم فهم أو سوء فهم، ويمكن أن يقال إنه مجرَّد تأويل وليس فهمًا. ولذا، ينبغي للهيرمينوطيقا المهتمَّة بعدم الفهم أو بسوئه، وبالتأويل الذي يتجاوزهما، أن تكون مهتمَّة، أيضًا وخصوصًا، بالفهم. فالهيرمينوطيقا المنشغلة بمسألة عدم الفهم تستند بالضرورة إلى نظرية عامة في شأن الفهم. ولهذا تُعرَّف الهيرمينوطيقا غالبًا بأنها نظرية عامة بشأن الفهم والتأويل. وتستطيع هيرمينوطيقا الخطاب الشفهي، التي نقترحها، أن تُظهِر عدم إمكان الفصل بين مسألة سوء الفهم أو عدمه ومسألتي الفهم والتأويل. وسنحاول إظهار التشابك بين هذه المفاهيم أو العمليات في تبادل الخطاب الشفهي عمومًا، وفي حالة الحوار خصوصًا. ومن المهمِّ والضروري تأسيس وتوضيح هذه المفاهيم في هيرمينوطيقا للخطاب الشفهي، لأن في سياق تبادل هذا الخطاب يحدث غالبًا التواصل البينذواتي. وفي هذا التواصل، يمكننا أن نتحدث عن ظواهر الفهم والتأويل وسوء الفهم أو عدمه. ولا تستطيع نظرية عامة عن الفهم، أو ينبغي لها، ألا تكون غير مبالية بالخطاب الشفهي؛ ففي هذا الخطاب، وانطلاقًا منه، نفهم غيرنا، ونفهم أنفسنا، ونتفاهم في الوقت نفسه.

على الرغم من أنه يبدو، أول وهلة، أن أطروحتنا القائلة بإمكان تأسيس هيرمينوطيقا للخطاب الشفهي، وبضرورة هذا التأسيس، تذهب في اتجاهٍ مضاد للاتجاه الذي سارت فيه الهيرمينوطيقا الريكورية للنص؛ فنحن نرى أن هذا التأسيس المُقترح يمكن أن يتمَّ انطلاقًا من هذه الهيرمينوطيقا. بكلمات أخرى، على الرغم من قيام ريكور بإقصاء الخطاب الشفهي من هيرمينوطيقاه المتمحورة حول النصوص، فسنعمل على اتخاذ هذه الهيرمينوطيقا أساسًا تُبنى عليه هيرمينوطيقا الخطاب الشفهي التي نقترحها. وفي المقابل، إن القول إن ريكور أقصى الخطاب الشفهي من هيرمينوطيقاه، قد يعطي الانطباع بأنه لم يولِ أي اهتمام للخطاب الشفهي أو للكلام، في فلسفته عمومًا. ولتجنب مثل هذا الانطباع، نرى أن من الملائم إبراز المكانة المهمة التي تشغلها فكرة الكلام في الفلسفة الريكورية.

ثالثًا: الأهمية الكبيرة للكلام في الفلسفة الريكورية

وضع ريكور في كتابه الأول التاريخ والحقيقة الذي يضم مجموعة من المقالات والبحوث الفلسفية المنشورة مسبقًا، بعضًا من هذه المقالات تحت عنوان دالٍ هو «الكلام والممارسة»[12] (Parole et praxis). ونجد، بين هذه المقالات، مقالة بالغة الأهمية - بالنسبة إلى السياق الحالي من بحثنا - وهي معنونة بـ «العمل والكلام»[13]. يشيد ريكور في هذه المقالة بالكلام، ويعتبر أنه يشكّل، إضافة إلى العمل، الخاصّية الأساس لحضارتنا الإنسانية المعاصرة. فهذه الحضارة ليست «حضارة للعمل» فحسب، كما يوحي أو يعتقد بعض المفكّرين[14]، بل هي، إضافة إلى ذلك، «حضارة للكلام». ويكتب ريكور في هذا الصدد: «[...] ستكون كلُّ حضارة إنسانية حضارة للعمل وحضارة للكلام، في الآن ذاته»[15]. ويبتعد ريكور بذلك عن إقامة تعارض بين الفعل والقول، أو بين العمل والكلام، ليؤكد أن الكلام ليس بُعدًا مؤسِّسًا لحضارتنا ومكمِّلًا لبُعد العمل فحسب، بل هو أيضًا مكون للعمل أو للفعل نفسه. وفي قسم من هذه المقالة - معنونٍ بـ «الفعل والقول» - يعتبر ريكور أن «الكلام يُحدِّث أو يفعل شيئًا ما للعالَم، أو بالأحرى، يصنع الإنسان المتكلِّم شيئًا ما، ويصنع نفسه، ولكن بشكل مختلف عن الإنسان العامل»[16]. ويبرز في هذه المقالة تناول ريكور للُّغة بالأسلوب الذي تبنّاه لاحقًا الاتجاه التداولي في الفلسفة الأنغلوساكسونية، والذي يرى أن القول هو فعل. ويعلِّق فرانسوا دوس على هذه النقطة بقوله: «مسبقًا، في عام 1953، وقبل أن يكتشف لاحقًا الفلسفة التحليلية الأميركية، يجعل ريكور نفسه المدافع

---

(12) Paul Ricœur: «Parole et Praxis,» dans: *Histoire et Vérité*, 3ème éd. augm., Esprit (Paris: Éd. du Seuil, 1967), p. 187.

(13) Paul Ricœur: «Travail et parole,» dans: *Histoire*, p. 247.

نُشرت هذه المقالة في الأصل في: *Esprit* (Janvier 1953).

(14) انظر مثلًا: Henri Bartoli, «Les Chrétiens vers une civilisation du travail,» *Esprit*, vol. 20, no. 192 (Juillet 1952).

لمعرفة السياق والإطار التاريخي الذي تندرج فيه هذه المقالة، انظر: François Dosse, *Paul Ricœur: Les Sens d'une vie*, La Découverte poche. Sciences humaines et sociales (Paris: Éd. La Découverte, 1997); 2ème éd. (Paris: Éd. La Découverte, 2001), pp. 176-182.

(15) Ricœur, «Travail et parole,» p. 263.

(16) المصدر نفسه، ص 247.

عن تأويل تداولي للُّغة، ويُعلي من شأن الصلة بين الكلام والممارسة، فعنوَن جزءًا من مقالته بـ 'الفعل والقول'، ويمهِّد لعمل أوستِن المستقبلي عندما يكون القول هو الفعل»[17]. وهكذا يعارض ريكور التفكير الاختزالي الذي يرى أن في مقدور الممكنات الإنسانية أن تتمحور حول قطب وحيد، هو قطب العمل أو الإنسان العامل؛ ليُبرز العلاقة الجدلية بين القول والفعل، أو بين الكلام والعمل، وهي العلاقة المؤسِّسة والمحايثة للحضارة الإنسانية المعاصرة.

يجب الانتباه إلى أن ريكور لا يقصد بمصطلح «الكلام»، في هذا السياق، الكلام الحي أو تبادل الكلام الشفهي في المحادثة مثلًا. فما يعنيه ريكور، بهذا المصطلح، هو اللغة والخطاب - مكتوبًا أكان أم شفهيًّا - والنقد. وباختصار، المقصود هو البعد التأمُّلي أو الفكري الذي تعبِّر عنه اللغة المكتوبة والشفهية. وبالحديث عن «الكلام» - بوصفه خاصية أساسًا للحضارة الإنسانية المعاصرة - عبَّر ريكور أيضًا عن بُعدٍ شخصي خاص به، ويظهر هذا البُعد في قوله: «الكلام هو عملي، الكلام هو مملكتي»[18].

يشغل الكلام - بصفته موضوعًا للبحث - مكانةً مركزية في الفكر الريكوري، لدرجةٍ تسمح لنا بالقول مع جاك دريدا: «بكلِّ معاني هذا المصطلح، ريكور هو

(17) Dosse, p. 177.

(18) Paul Ricœur, «La Parole est mon royaume,» *Esprit*, vol. 23, no. 223 (Février 1955), p. 192. Ce texte est partiellement repris dans: *Le Portique* [en ligne], 4 (1999), [réf. du 11 Mars 2005], disponible sur: <http://leportique.revues.org/index263.html>.

أُعيد نشر جزء من هذه المقالة في: *Le Portique* [En ligne], no. 4 (1999)، وهي متاحة على الرابط: <http://leportique.revues.org/index263.html>. ويكتب ريكور أيضًا، في المكان ذاته: «ما الذي أفعله عندما أدرِّس؟ أنا أتكلم. فليس لدي مورد رزق آخر، ولا أملك منصبًا آخر؛ وليس لدي طريقة أخرى لتغيير العالم، وليس لدي تأثير آخر في الناس. [...] واقعي وحياتي هو امبراطورية الكلمات والجمَل والخطابات». وفي مكان آخر، يكتب، في الاتجاه ذاته: «الكلام هو مملكتي، [...]. وبوصفي جامعيًّا، أؤمن بفاعلية الكلام التعليمي؛ وبوصفي مدرِّسًا لتاريخ الفلسفة، أؤمن بالقوة التوضيحية - حتى بالنسبة إلى سياسةٍ ما - للكلام المكرَّس لإعداد ذاكرتنا الفلسفية؛ وبوصفي عضوًا في فريق مجلة *Esprit*، أؤمن بفاعلية الكلام الذي يستعيد تأمُّليًّا الموضوعات المولِّدة لحضارة سائرة؛ وبوصفي مستمعًا للتبشير المسيحي، أؤمن بأن الكلام يستطيع أن يغير 'القلب'، أي المركز المتدفِّق لتفضيلاتنا - وللمواقف التي نتَّخذها. وبمعنى واحد، هذه المحاولات [التي جُمعت في الجزء الثاني من التاريخ والحقيقة، تحت عنوان «الكلام والممارسة»] هي كلها تمجيد للكلام الذي يفكِّر، بشكل فاعل، ويفعل، بشكل فكري». انظر: Paul Ricœur: «Préface à la première édition (1955),» dans: *Histoire*, p. 11.

رجلٌ لـ الكلام. وهو رجل الكلام»[19]. ويرى دريدا أن مسيرة «الكلام» في أعمال ريكور - بين الاعتراف والشهادة والغفران - تستحق متابعتها فعلًا. ففي التناهي والإثم (Finitude et culpabilité) (1960)، حلّل ريكور الاعتراف، بوصفه كلامًا، بوصفه «كلامًا يقوله الإنسان عن نفسه»، وأكّدت المكانة المهمة التي يمكن وينبغي أن يحظى بها كلُّ كلام، في الخطاب الفلسفي: «فكلُّ كلامٍ يُمكن وينبغي أن 'يُستعاد' في عناصر الخطاب الفلسفي»[20].

تُظهِر الأهمية الكبيرة التي منحها ريكور للكلام - على الرغم من الدلالة الواسعة لهذا المصطلح، في هذا السياق - أن توسيع الهيرمينوطيقا الريكورية

---

(19) Jacques Derrida, «La parole. Donner, nommer, appeler,» dans: *Cahiers de l'Herne: Ricoeur, I*, pp. 29-30.

ذكر دريدا كثيرًا من الاقتباسات من النصوص الريكورية، لإظهار صواب تسمية ريكور «رجل الكلام». ففي حديثه عن طور الشهادة في المرحلة الوثائقية من عملية الكتابة التأريخية، يكتب ريكور: «ما يشكِّل مؤسَّسةً هو أولًا ثبات واستقرارية الشهادة المستعدَّة لأن تتكرَّر، ثمَّ مساهمة الوثوق بكلِّ شهادة في تأكيد الرابطة الاجتماعية، بوصفها تستند إلى الثقة بكلام الغير». انظر: Paul Ricœur, *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*, Points. Essais (Paris: Odile Jacob, 2003), p. 207. (بول ريكور، الذاكرة، التاريخ، النسيان، ترجمة وتقديم وتعليق جورج زيناتي (بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، 2009)، ص 250). وبخصوص مفهوم الشهادة، في مجال هيرمينوطيقا الكتاب المقدَّس، يكتب ريكور: «يبدو معنى الشهادة حينئذٍ مقلوبًا؛ فما عادت الكلمة تشير إلى فعلٍ للكلام. ففي العلاقة الشفهية لشاهد عيانٍ بواقعةٍ شهدها، تكون الشهادة هي الفعل نفسه، بوصفه يشهد، في الخارج، الإنسان الباطني نفسه: اعتقاده الراسخ وإيمانه. ومع ذلك، ليس ثمة قطيعة في المعنى إلى درجةٍ يمكن أن يصبح فيها الاستعمالان المتقابلان جناسًا خالصًا. فمن الشهادة، المفهومة بمعنى علاقة بالوقائع، ننتقل عبر مرحلة وسيطة منظَّمة إلى الشهادة بواسطة الفعل وبواسطة الموت؛ والتزام الشاهد، في الشهادة، هو النقطة الثابتة التي تتمحور حولها تشكيلة المعنى. وهذا الالتزام هو الذي يصنع الاختلاف بين الشهادة الكاذبة والشهادة الصادقة والأمينة». وفي المكان نفسه، يكتب أيضًا: « إن مفهوم الشهادة، كما يُستخلَص من شرح الكتاب المقدَّس، هيرمينوطيقي، بمعنى مزدوج: أولًا، بمعنى أنه يمنح التأويل مضمونًا ليؤوَّل، ومن ثمَّ، بمعنى أنه يستدعي تأويلًا». انظر: Paul Ricœur: «L'Herméneutique du témoignage,» *Lectures 3. Aux Frontières de la philosophie*, La Couleur des idées (Paris: Éd. du Seuil, 1994), pp. 115 et 128.

نُشرت هذه المقالة في الأصل في: *Archivio di Filosofia*, 1972.

في تعليقه على هذه الاقتباسات، يكتب دريدا: «يمنح ويستدعي، أرى في الجمع بين هاتين الكلمتين توقيع بول ريكور وإيماءته الاصطلاحية الخاصة». انظر: Derrida, p. 29.

(20) Paul Ricœur, *Philosophie de la volonté II: Finitude et culpabilité*, Philosophie de l'esprit ([Paris]: Aubier, 1988), p. 167.

للنصوص - من خلال جعلها نقطة الانطلاق نحو تأسيس هيرمينوطيقا للخطاب الشفهي - لا يتناقض مع روح الفلسفة الريكورية. ولإظهار إمكان بناء هيرمينوطيقا للخطاب الشفهي، على أساس الهيرمينوطيقا الريكورية للنصوص، ينبغي لنا عدم الاقتصار على إبراز المكانة الكبيرة التي حظي بها «الكلام»، في الفلسفة الريكورية. فما يجب فعله، أيضًا وخصوصًا، هو التدليل على أن السمات الخاصة المتوافرة في النص - من وجهة نظر ريكور - موجودة أيضًا، لدرجة أو لأخرى، في بعض أنواع الخطاب الشفهي. وتتمحور هذه السمات - كما رأينا - حول مسألتي المباعدة وسوء الفهم أو عدمه. فالنص أو العمل المكتوب موضوع مفضَّل للهيرمينوطيقا؛ لأنه يمثِّل أنموذجًا إرشاديًّا للمباعدة وللاستقلالية الدلالية، كما تُبين السمات المؤسِّسة لهذا الأنموذج. ويمكن هذه المباعدة أو الاستقلالية الدلالية أن تفضي إلى حالةٍ من سوء الفهم أو عدمه. وهذه الحالة بالتحديد هي ما يستدعي التأويل بغية تجاوزها. فإضافة إلى مسألة المباعدة، يتعيّن علينا أن نُظهِر أن مسألة سوء الفهم أو عدمه ليست مسألة هامشية أو عرضية في تبادل الخطاب الشفهي. وإذا كانت مسألة سوء الفهم أو عدمه تثير فعلًا مشكلة حقيقية، في تبادل الخطاب الشفهي - وهو ما نعتقده، وسنحاول التدليل عليه - فإن تأسيس هيرمينوطيقا لهذا الخطاب يصبح - انطلاقًا من معايير هيرمينوطيقا ريكور نفسها - أمرًا ضروريًّا، وليس ممكنًا فحسب.

رابعًا: أنموذج النص والخطاب الشفهي مسألة المباعدة

النص، بالنسبة إلى ريكور، أنموذج هيرمينوطيقي بامتياز؛ لأنه «نموذج المباعدة في التواصل»[21]. وينبني النص - بوصفه أنموذجًا للمباعدة - بفضل تثبيت الخطاب بواسطة الكتابة التي تمنحه استقلالًا دلاليًا ثلاثيًا بالنسبة إلى قصد المؤلِّف، وإلى تلقِّيه الأولي، وإلى سياق إنتاجه. فهل ثمة نوع مماثل من المباعدة أو الاستقلال الدلالي، في الخطاب الشفهي؟ تبين نظرية الخطاب التي تستند إليها نظرية النص الريكورية، أن هناك «مباعدة أكثر أوليةً» من تلك التي يتّسم بها

(21) Ricœur, «La Fonction,» p. 102. (ريكور، من النص، ص 78).

النص، بوصفه أنموذجًا هيرمينوطيقيًا. ووفقًا لنظرية الخطاب هذه، فإن المباعدة خاصية محايثة لكلِّ خطاب، بما في ذلك الخطاب الشفهي. ويؤكِّد ريكور في هذا الصدد: «ينطوي الخطاب، حتى الشفهي منه، على سمة أولية، بشكل مطلق، من المباعدة»[22]. وكنا قد بيّنا سابقًا التمييز الريكوري بين القطبين المتكاملين المؤسِّسين للخطاب: الحدث والدلالة. فثمة مباعد في الخطاب، بوصفه خطابًا، أو بين الخطاب، بوصفه حدثًا، والخطاب، بوصفه دلالة، أي بين فعل الدلالة والدلالة. ويشكِّل فعل القول أو فعل إنتاج الخطاب المكتوب أو الشفهي حدثًا، من حيث إن شيئًا ما يحدث عندما نتتج هذا الخطاب. ويتَّسم الخطاب، بوصفه حدثًا، بأربع خصائص رئيسة تميزه من اللغة[23]. وإذا كان الانتقال من اللغة بصفتها نسقًا افتراضيًا من العلامات، إلى الكلام أو الخطاب بوصفه استخدام هذا النظام أو تفعيله عمليًا، يجري كحدث، فإن دخول الخطاب في عملية الفهم يفضي إلى تجاوز هذا الحدث من خلال الدلالة التي يحملها ويتم فهمها. بتعبير آخر، يُنجَز الخطاب بوصفه حدثًا، ولكنه يُفهم بوصفه دلالة. وفي هذا الجدل، بين الحدث والدلالة، يكمن النوع الأول من المباعدة التي يتَّسم بها كلُّ خطاب.

تأتي المباعدة الملازمة لكلِّ خطاب من تجاوز الدلالة لفعل الدل، أو من تجاوز المقول لفعل القول. وفي هذه المباعدة البدئية، يمكننا أن نجد جذر المباعدة الثلاثية المؤسِّسة للنص، بوصفه أنموذجًا هيرمينوطيقيًا. وتبين هذه المباعدة البدئية امتلاك الكلام - بوصفه خطابًا - لنوع من المباعدة، نظرًا إلى انفصال ما يُقال عن فعل القول، في كلِّ خطاب. وهكذا يؤكِّد ريكور أن «الشرط الأول لكلِّ تدوين هو المسافة الطفيفة التي تنحفر، في الخطاب حتى الشفهي منه، بين القول وما يُقال»[24]. وعلى أساس هذا الانفصال البدئي الذي يتَّسم به كلُّ خطاب، بما في ذلك الخطاب الشفهي، تُبنى المباعدة الخاصة بالخطاب المكتوب: «[...] فالمباعدة، التي تكشف عنها الكتابة، حاضرة مسبقًا في الخطاب نفسه الذي يشتمل، بشكل جنيني، على المباعدة بين المقول والقول، بحسب تحليل هيغل الشهير في كتابه فينومينولوجيا الروح: القول يتلاشى لكن المقول يدوم، ولا تمثِّل

---

(22) Ricœur, «La Fonction,» p. 103. (ريكور، من النص، ص 79).

(23) انظر في ما سبق: الفصل الرابع من هذا الكتاب، «ثالثًا: السمات المؤسِّسة للخطاب».

(24) Ricœur, «Expliquer et comprendre,» p. 166. (ريكور، من النص، ص 127).

الكتابة، في هذا الصدد، أي ثورة جذرية في تكوين الخطاب، وإنما تنجز أمنيَته الأعمق»[25].

إن الأشكال الثلاثة من المباعدة المميزة للخطاب المكتوب، بوصفه أنموذجًا هيرمينوطيقيًّا، ليست سوى استطالة أو توسيع للمباعدة القائمة مسبقًا، في الخطاب - بوصفه خطابًا - بين القول والمقول. لكن إذا كانت المباعدة محايثةً لكلِّ خطاب، مكتوبًا أكان أم شفهيًّا، فلمَ لم يجعل ريكور هذا الخطاب موضوعًا هيرمينوطيقيًّا؟ ولنتذكَّر أن المباعدة بين القول والمقول، بين حدث الخطاب ودلالته، تشكِّل بالنسبة إلى ريكور نفسه «البؤرة لكلِّ المشكلة الهيرمينوطيقية»[26].

اختار ريكور أن يجعل الخطاب المكتوب - وليس الخطاب الشفهي - موضوعًا مفضَّلًا ومحوريًا لهيرمينوطيقاه؛ لأن المباعدة المحايثة لكلِّ خطاب - بوصفه خطابًا - تبلغ ذروتها، في حالة الخطاب المكتوب. بكلمات أخرى، اعتبر ريكور أن النص - وليس الخطاب الشفهي - هو ما ينبغي أن يكون موضوع الهيرمينوطيقا؛ لأنه يختصُّ بوجود ثلاثة أنواع إضافية من المباعدة المؤسِّسة له، بوصفه أنموذجًا هيرمينوطيقيًّا. فالاستقلال الدلالي الثلاثي الذي يمتلكه النص هو الذي يجعله أنموذجًا هيرمينوطيقيًّا. وإضافة إلى المباعدة الملازمة لكلِّ خطاب، بين القول والمقول، ثمة، في حالة الخطاب المكتوب، ثلاثة أشكال جديدةٍ من المباعدة. وهذه الأشكال هي بالتحديد ما يسبِّب سوء الفهم أو عدمه، وهو ما يستدعي التأويل أو الهيرمينوطيقا.

الأسئلة التي تطرح نفسها، في هذا السياق: ألا تثير المباعدة القائمة في الخطاب الشفهي، بين القول والمقول، نوعًا أو درجة من سوء الفهم أو عدمه، شبيهًا بذاك الذي نجده في تلقِّي الخطاب المكتوب؟ ألا تفضي هذه المباعدة، في الخطاب الشفهي، إلى مباعدة أو اختلاف بين ما يريد المتكلم قوله وما يُفصح عنه كلامه أو خطابه نفسه؟ وعلى الرغم من أن فهم ما يريد قوله المتكلِّم (قصده) يمرُّ بالضرورة من خلال فهم ما يقوله (دلالة أو دلالات كلامه)، ألا يمكن، بل ويجب، أحيانًا على الأقل، أن يميِّز بين قصد المتكلِّم ودلالة كلامه؟ نحن نرى

(25) Ricœur, «Herméneutique et critique,» p. 367. (ريكور، من النص، ص 290).

(26) Ricœur, «La Fonction,» p. 105. (ريكور، من النص، ص 81).

أن هذا التمييز ممكن وضروري، ليس لأننا نخطئ أحيانًا في اختيار الكلمات والجمل الملائمة والمعبِّرة بدقَّةٍ عمَّا نريد قوله فحسب، بل أيضًا لأنه يمكن لدلالة أو دلالات كلامنا أن تتجاوز، بشكل دائم ومنهجي، لدرجة أو لأخرى، قصدنا أو الدلالات التي نستهدف قولها أو التعبير عنها. وكلامنا يعبِّر عنَّا، حتى إذا عبَّر عن معانٍ لم نكن نقصد التعبير عنها. فنحن نعبِّر عن أنفسنا بواسطة الكلام، وفي المقابل كلامنا يعبِّر عنَّا أيضًا. ومن جهة أخرى، تتميز أو تختلف دلالة الخطاب الشفهي - بوصفه فعلًا - عن دلالة مضمونه أو محتواه. وانطلاقًا من ذلك، نستطيع التمييز بين نوعين رئيسين من الأسئلة التي يمكن طرحها في هذا الصدد: فمن ناحية أولى، هناك أسئلة متعلِّقة بمحتوى الخطاب أو بدلالة هذا المحتوى، مثل «ما الذي تريد قوله؟»، «ما الذي يعنيه هذا الكلام؟»؛ ومن ناحية ثانية، هناك أسئلة تتوجَّه نحو أسباب فعل القول أو حوافزه، أو علله، أو غاياته، مثل «لماذا تقول هذا الكلام؟»، «ما الذي دفعك إلى مثل هذا القول؟».

تستطيع مثل هذه الأسئلة أن تبيِّن الإمكان القوي لحدوث سوء الفهم أو عدمه، في تلقي كل خطاب، بما في ذلك تلقِّي الخطاب الشفهي. ويعتمد تأكيد عرضية أو عدم عرضية سوء الفهم أو عدمه، في تلقِّي كلام الآخر، على المعيار المستخدم في تحديد ماهية الفهم. وسنتناول مسألة سوء الفهم أو عدمه في تبادل الخطاب الشفهي لاحقًا، لكننا نؤكد، في السياق الحالي، أن ثمة مستويات كثيرة لفهم الخطاب الشفهي. ولا يمكن، أو لا ينبغي، النظر إلى القصد الواعي للمتكلِّم على أنه المعيار الوحيد الممكن، في هذا الخصوص؛ ففي تلقِّي الخطاب الشفهي، يترابط فهم المحتوى الدلالي للخطاب، بشكلٍ جدلي، مع فهم هذا الخطاب، بوصفه فعلًا، ومع تفسيره. وهكذا، فإن هيرمينوطيقا الخطاب الشفهي التي نقترحها، لا تؤسَّس على هيرمينوطيقا النص عند ريكور فحسب، وإنما تُبنى أيضًا على هيرمينوطيقا الفعل لديه.

لنَعُدْ موقَّتًا إلى مسألة المباعدة؛ فعلى الرغم من أن المباعدة قائمة في كلِّ خطاب - حتى الخطاب الشفهي - فإن الخطابات المكتوبة هي وحدها التي أصبحت موضوعًا للهيرمينوطيقا الريكورية، لأنها تمتلك نوعًا خاصًّا من المباعدة، لا يتوافر، وفق ريكور، في الخطابات الشفهية. وهكذا، ليست المباعدة بحدِّ ذاتها هي التي تجعل الخطاب المكتوب الموضوع المفضَّل بالنسبة إلى الهيرمينوطيقا،

عند ريكور، بل المباعدة الخاصة بالخطاب المكتوب، والمتمثِّلة في الاستقلال الدلالي الثلاثي. وبعد أن أظهرنا أن، حتى في الخطاب الشفهي، هناك نوع من المباعدة، وقبل أن نتناول مسألة الفهم وسوء الفهم أو عدمه، في هذا الخطاب، سنحاول أن نبيّن أن سمات أنموذج النص، المتمثِّلة خصوصًا في استقلاله الدلالي الثلاثي، متوافرة أيضًا في بعض أنواع الخطاب الشفهي، وستتَّخذ من الخطابات التلفزيونية والإذاعية أنموذجًا تطبيقيًا لذلك.

خامسًا: تطبيق معايير أنموذج النص على الخطاب التلفزيوني والإذاعي

في معرض تناول ريكور الكلام الحي أو الخطاب الشفهي، اقتصر، دائمًا تقريبًا، على الإشارة إلى المحادثة أو التبادل الشفهي للكلام، واعتبرها مثالًا وحيدًا للكلام الشفهي. ويبدو لنا أن السمات الأربع المكونة لأنموذج النص، في الهيرمينوطيقا الريكورية، متوافرة أيضًا في أنواع أخرى من الكلام الحي. وسنسعى إلى تأكيد أمرين رئيسين: **الأول** هو أن من غير الممكن أو المستحسن اختزال الخطاب الشفهي إلى الكلام الحي، **والثاني** هو أن من غير الممكن أو لا ينبغي اختزال الكلام الحي إلى المحادثة. ولا يبدو التضادّ أو الاختلاف بين الخطاب الشفهي والخطاب المكتوب جذريًّا، إلّا عندما نقتصر على ردِّ الخطاب الشفهي إلى المحادثة أو التبادل الشفهي للكلام[27]. ولتوضيح هاتين النقطتين، سنعمل على التدليل أولًا على توافر سمات أنموذج النص في بعض أنواع أو أشكال الخطاب الشفهي: «الخطاب التلفزيوني والإذاعي». وإذا نجحنا في هذا المسعى، فسنكون قد أثبتنا، في الوقت ذاته، إمكان تطبيق الجدل بين التفسير والفهم في مجال الخطاب الشفهي؛ لأن ريكور أثبت إمكان هذا التطبيق في مجال

---

(27) يتحفَّظ أندري لاكوك على التعارض القطبي، في هيرمينوطيقا ريكور، بين الخطاب الشفهي والخطاب المكتوب، ويكتب في هذا الخصوص: «[...] لا تُختزَل الصلة بين الشفهي والمكتوب إلى هذا التعارض الصوري. فمن جهة، من الواضح أنه يمكن تسجيل رواية مغني الخرافات على آلة تسجيل (وهذا التوسُّط بين الكلام الحي والعلاقة بالمكتوب تثير التفكير، ثمَّ ترقد أخيرًا بالكتابة». انظر: André Lacocque, «À propos de l'herméneutique de Paul Ricœur», dans: *Cahiers de l'Herne: Ricoeur, 1*, pp. 241-242.

الخطاب المكتوب، انطلاقًا من سمة الموضوعية التي يمتلكها هذا الخطاب، بفضل السمات الأربع المؤسِّسة له، بوصفه أنموذجًا هيرمينوطيقيًّا. وسنتناول، في ما يأتي، كلَّ سمة من سمات أنموذج النص، على حدة، لنناقش مدى توافرها في الخطابات التلفزيونية والإذاعية.

السمة الأولى لأنموذج النص هي «التثبيت بواسطة الكتابة». وما يهمُّ بشكل خاص في هذا السياق ليس الكتابة بحدِّ ذاتها، وإنما فعل التثبيت نفسه؛ لأن هذا التثبيت هو الذي يسمح للخطاب بألّا يكون مجرَّد حدث هارب، أي يختفي بعد حصوله. بكلمات أخرى، لا تؤدي الكتابة دورًا مهمًّا في أنموذج النص عند ريكور، إلّا لأنها تحافظ على الخطاب وتحفظه من الضياع، وتسمح له بتحقيق استقلاله الدلالي الثلاثي، بالنسبة إلى قصد مؤلِّفه وإلى الوضعية المحدودة لإنتاجه وإلى متلقِّيه الأصليين أو البدئيين. لكن التساؤل الذي يطرح نفسه في هذا السياق: ألا يمكن تثبيت الخطاب وحفظه من الضياع بطريقة أخرى غير الكتابة؟ يبيّن تسجيل الخطابات التلفزيونية والإذاعية أن حفظ الخطاب الشفهي ممكن من دون اللجوء إلى عملية الكتابة. ولا تُحفظ الخطابات التلفزيونية والإذاعية بواسطة الكتابة، وإنما بوسائل أخرى تحفظ الصوت، أو الصوت والصورة، في الوقت نفسه. ويحفظ التسجيل التلفزيوني ملامح وجه المتحدِّث ونبرة صوته، وحركاته الإيمائية... إلخ. وتبيّن حالة الخطاب التلفزيوني والإذاعي عدم إمكان اختزال الخطاب الشفهي إلى الكلام الحي؛ بقدر ما يكون في الإمكان تسجيل هذا الخطاب وبثّه وإعادة بثّه لاحقًا. وكما هي الحال في الخطاب المكتوب، ليس ما يُحفَظ في الخطاب التلفزيوني والإذاعي هو الخطاب بوصفه حدثًا، وإنما الخطاب بوصفه دلالة. وتُعطى هذه الدلالة للفهم بقدر ما يُبثُّ الخطاب المسجَّل وإعادة بثِّه. ويتَّخذ إمكان تثبيت الكلام أو الخطاب، بطريقة مختلفة عن الكتابة، أهمية كبيرة في سعينا إلى إظهار أن المباعدة الخاصة بالخطاب المكتوب متوافرة أيضًا في بعض أنماط الخطاب الشفهي. ألا يفضي تثبيت الخطاب بواسطة التسجيل التلفزيوني أو الإذاعي إلى مباعدة دلالية ثلاثية، شبيهة بتلك التي وجدناها، في حالة الخطاب المكتوب؟

تتمثَّل السمة الثانية في «انفصال دلالة النص عن القصد الذهني للمؤلِّف». وإذا كان الحضور المشترك للمتكلِّمين في التبادل الشفهي للكلام يسمح بالسعي

إلى فهم ما يريد المتكلِّم قوله (قصد المتكلِّم)، انطلاقًا من فهم دلالة ما يقوله (دلالة كلامه)، فإن انعدام الحضور المشترك، في بعض حالات الخطاب الشفهي - الخطاب التلفزيوني أو الإذاعي، على سبيل المثال - يفضي إلى الانفصال نفسه الذي نجده في الخطاب المكتوب، بين قصد المؤلِّف أو المتكلِّم ودلالة خطابه أو كلامه. فعند الإنصات أو الاستماع إلى الكلام الإذاعي المسجَّل، لا يكون المتكلِّم متاحًا وحاضرًا بالفعل بالنسبة إلينا. وينتج من ذلك أن لعبة الأسئلة والأجوبة التي تتَّسم بها المحادثة أو التبادل الشفهي والمباشر للكلام الحي، ليست ممكنة في حالة الخطاب التلفزيوني أو الإذاعي؛ إذ ليس ثمة تبادل فعلي للكلام، في هذه الحالة. فعند استماعنا إلى الكلام الذي يبثّه الراديو أو المذياع، نتلقَّى كلام شخص ما من دون أن يكون هذا الشخص حاضرًا فعلًا بالنسبة إلينا. ومع أنه يمكن فهم قصد هذا المتكلِّم أو ما يريد قوله، فإن ذلك يحدث بالضرورة من خلال فهم ما يقوله، أي من خلال فهم دلالة أو دلالات كلامه. ويطرح غياب المتكلِّم، في حالة الخطاب التفزيوني أو الإذاعي، المشكلة الهيرمينوطيقية نفسها التي يطرحها غياب الكاتب أو المؤلف في حالة الخطاب المكتوب. ولا يمكن تجاوز سوء فهم كلام الآخر أو عدمه بواسطة لعبة الأسئلة والأجوبة. فالمتكلِّم ليس حاضرًا ليقوم بالإجابة عن أسئلتنا المحتملة. والكلام، في هذه الحالة، مثله مثل النص، يتيم. وتتمثَّل الوسيلة الوحيدة التي نملكها، لفهم ما يريد المتكلِّم قوله، في فهم ما يقوله الخطاب أي فهم الدلالة المثبَّتة. ولا تتطابق هذه الدلالة، بالضرورة، مع قصد المتكلِّم. ويفضي غياب المتكلِّم إلى استحالة التحقُّق من هذا التطابق المزعوم، والتساؤل عنه. وما يريد المتكلِّم قوله يصبح دلالة من الدلالات الممكنة لكلامه. وتظهر هذه الحالة، بصورة أنموذجية، عندما يكون صاحب الكلام المسجَّل قد مات. ففي هذه الحالة الأنموذجية، المتكلِّم غائب، بشكلٍ لا رجعة عنه، ولهذا ما عاد في استطاعته الدفاع عن دلالة كان يقصدها على حساب دلالة أخرى قد يتضمَّنها كلامه ويفهمها المتلقِّي. والسؤال «ما الذي تريد قوله؟» ما عاد ممكنًا؛ لأن المتكلِّم ليس حاضرًا، ليقوم بالإجابة عنه. أمَّا السؤال الممكن فعليًا، فيتناول عندئذ دلالة الخطاب أو الكلام ذاته.

أمّا السمة الثالثة لأنموذج النص، فهي «نشر مرجعيات غير معينة». ويرى ريكور أن مرجعيات الخطاب الشفهي معينة ومباشرة دائمًا، وتكمن في الوضع

المشترك والمحيط بالمتحاورين. وفي المقابل، يجعل غياب هذا الوضع، في حالة الخطاب المكتوب، مرجعيات هذا الخطاب غير معينة ولا مباشرة. لكن، إذا كانت الوظيفة المرجعية للخطاب المكتوب تتجاوز دائمًا الحدود الضيقة للوضع الحواري المباشر، بسبب المسافة الزمانية والمكانية التي تفصل تلقِّي النص عن إنتاجه، فإننا نتساءل: ألا يحدث التجاوز نفسه في الخطاب الشفهي أيضًا، عندما لا يكون هذا الخطاب مجرَّد محادثة أو تبادلٍ مباشر للكلام؟ ويمكن للمذياع أو التلفزيون أن يبثَّ أو يعيد بثَّ كلام مسجَّل لمتكلم ينتمي إلى عصر أو مكان أو ثقافة، لا ينتمي إليها متلقِّي هذا الكلام. فالخطابات المسجَّلة لشارل ديغول أو أدولف هتلر أو جمال عبد الناصر يمكن أن يُعاد بثها حاليًا أو مستقبلًا، في هذا البلد أو ذاك، ويتلقَّاها أناس مختلفون. وفي مثل هذه الحالة، لا يكون مرجع الخطاب الشفهي مشتركًا وموحَّدًا لدى المتكلم والمستمع. فالمرجع يكون حينها، مثلما هي الحال في الخطاب المكتوب، غير متعينٍ ولا سياقي. فالوضع المشترك في المحادثة يكون غائبًا عند تلقِّي الكلام المسجَّل، الذي يعاد بثّه عن طريق التلفزيون أو المذياع أو غير ذلك من وسائل الاتصال الحديثة. وإذا توخينا الدقة، ليس ثمة متحاورون في حالة الخطاب الشفهي أو الإذاعي، وإنما هناك من جهةٍ متكلِّمٌ واحد أو أكثر، ومن جهة أخرى متلقٍّ واحد أو أكثر، يسعى إلى فهم ما يُقال. وهذا الغياب للوضع المشترك هو ما يجعل مرجعية أو إحالة الخطابات التلفزيونية والإذاعية غير متعينة، كحال مرجعية الخطاب المكتوب.

السمة الرابعة والأخيرة التي تكون أنموذج النص هي «النطاق العالمي أو الواسع لمتلقِّي النص». يرى ريكور أن هذه السمة تبين الاختلاف الأكثر أنموذجية، بين الخطاب الشفهي والخطاب المكتوب. ففي الخطاب الشفهي، يكون الكلام موجَّهًا إلى محاورٍ محدَّدٍ واحد أو أكثر، ويكون هذا المحاور أو المستمع حاضرًا مع المتكلِّم. وفي المقابل، مع الخطاب المكتوب، يكون متلقِّي النص غير محدَّدين ولا معروفين. فمن حيث المبدأ، يمكن أن يتمَّ تلقِّي الخطاب المكتوب وقراءته، من أي شخص يستطيع القراءة. ومن الواضح أن هذا الاختلاف بين الخطابين الشفهي والمكتوب لا يتعلَّق إلّا بالخطاب الشفهي غير المسجَّل؛ إذ يسمح تسجيل الخطابات الشفهية وبثُّها وإعادة بثِّها بأن تكون مثل العمل المكتوب، أي أن يتلقّاها عدد غير محدود من المستمعين. وعلى

الرغم من أن الخطاب الشفهي المسجَّل قد يكون - مثل الخطاب المكتوب - موجَّهًا أصلًا إلى عدد محدَّد ومحدود ومعروف من المستمعين، فإنه يمكن عددًا غير محدود من المستمعين أن يتلقَّوه أو أن يستمعوا إليه لاحقًا. ومع التطور التقني المتسارع لوسائل الإعلام والاتصال، في عصرنا الحالي، نستطيع القول إن عدد متلقِّي الخطابات التلفزيونية والإذاعية أصبح أكبر كثيرًا من عدد متلقِّي الخطابات المكتوبة. فنحن نعيش في ما يمكن تسميته «عصر الصوت والصورة»، أو في ما سمّاه ريتشارد كيرني، مع جان بودريار، «حضارة الصورة المصطنَعة»[28]. يضاف إلى ذلك أن من يستطيعون القراءة ويملكون الوقت والاهتمام للقيام بمطالعة الأعمال المكتوبة، هم أقلُّ عددًا ممَّن يستمعون إلى الخطابات التلفزيزنية والإذاعية.

إذا كانت المباعدة التي تبلغ ذروتها في الخطاب المكتوب، هي ما يجعل سوء الفهم أو عدمه أمرًا شائعًا وغير عرضي في تلقِّي هذا الخطاب، فالسؤال الذي يطرح نفسه: ألا يفضي الكشف عن وجود هذه المباعدة في بعض أشكال الخطاب الشفهي - الخطاب التلفزيوني والإذاعي - إلى الابتعاد عن الأطروحة التبسيطية القائلة بعرضية سوء الفهم أو عدمه، في هذه الأشكال على الأقل؟ فالبُعد الجغرافي أو التاريخي أو الثقافي الذي يمكن أن يفصل بين النص وقرَّائه، يمكن أن يكون موجودًا بين الخطابات التلفزيونية والتاريخية ومتلقِّيها. ومن هذا البُعد، بوصفه «الشرط الأساس للعمل الهيرمينوطيقي» يأتي وضع سوء الفهم أو عدمه، الذي يستدعي التأويل، من أجل تصحيحه وتجاوزه.

---

(28) انظر: جان بودريار، المصطنَع والاصطناع، ترجمة جوزيف عبد الله؛ مراجعة سعود المولى (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2008). ويكتب كيرني، في هذا الخصوص: «منذ التزايد الكبير في عدد الصور في وسائل الإعلام الإلكترونية - التلفزيون، السينما، الفيديو - يبدو أننا نعيش في حضارةٍ من الصور المصطنعة (وفق تعبير بودريار). ويحظى التقليد هنا بأهمية أكبر من الأصلي. ويبدو أن المخيلة سابقة في الوجود على الواقع، بقدر ما يكون إداركنا العالم مشروطًا، بشكل متزايد، بالتسجيلات المسجَّلة والمبثوثة، بشكلٍ إلكتروني. وما عاد العالم ما هو كائن - عالم الحياة Lenbeswelt - بقدر كونه أصبح مُنتَجًا بواسطة الصّوَر المتنقلة إلكترونيًا». انظر: Richard Kearney, «L'Imaginaire herméneutique et le postmoderne,» dans: *Paul Ricœur: Les Métamorphoses de la raison herméneutique*, Actes du colloque de Cerisy-la-Salle, 1er-11 Août 1988; sous la dir. de Jean Greisch et Richard Kearney, Passages (Paris: Les Éd. du Cerf, 1991), pp. 358.

يمكن النظر إلى هيرمينوطيقا الخطاب الشفهي التي نقترحها على أنها توسيع لهيرمينوطيقا النص الريكورية، وتجاوز جزئي لها، في الوقت نفسه. فهي توسيع لها، لأن الخصائص الأساس للنص - بوصفه أنموذجًا إرشاديًّا في هذه الهيرمينوطيقا - متوافرة أيضًا في بعض أنواع الخطاب الشفهي. وهي، في المقابل، تجاوز للهيرمينوطيقا الريكورية، لأن ريكور استبعد الخطاب الشفهي من ميدان الهيرمينوطيقا بشكل صريح وجازم. ومن جهة أخرى، لا يتناقض اهتمام الهيرمينوطيقا ببعض أنواع الخطاب الشفهي فعليًا مع الهيرمينوطيقا الريكورية التي اقتصرت على النظر إلى هذا الخطاب من زاوية ضيقة، هي زاوية المحادثة أو التبادل الشفهي للكلام عمومًا. لكن الخطاب الشفهي لا يُختزل - كما يُظهر التحليل السابق للخطاب التلفزيوني والإذاعي - لا إلى المحادثة ولا إلى الكلام الحي. ويمكن اعتبار الخطاب الإذاعي مثالًا أنموذجيًا موضِّحًا لعدم قابلية الاختزال هذه.

يبيّن التطور الهائل والمتسارع لأشكال التواصل والإعلام الإلكتروني ووسائلهما - التلفزيون، والهاتف السلكي أو اللاسلكي والفيديو والإنترنت... إلخ - أن الخطاب الشفهي أصبح أكثر تنوعًا وتعقيدًا بشكل متزايد. ويفضي تنوع وسائل تسجيل الخطاب الشفهي إلى استحالة توحيد هذا الخطاب مع الكلام الحي أو مع المحادثة أو مع التبادل الشفهي للكلام. ولن نقوم بتحليل مفصَّل لجميع أنواع الخطاب الشفهي، لأن ذلك يتجاوز حدود بحثنا. وحتى إذا اقتصر هذا التحليل على تَناوُل الخطاب التلفزيوني والإذاعي، فينبغي له أن يأخذ في الحسبان تنوع أنماط هذا الخطاب الذي يمكن أن يأخذ شكل الكلمة الموجزة أو الحوار أو المناظرة أو السجال أو السلسلة التلفزيونية... إلخ. كما تتنوع الموضوعات التي يمكن هذا الخطاب أن يتناولها - سياسية، اقتصادية، اجتماعية، ثقافية... إلخ. فعلى سبيل المثال، يثير الخطاب السياسي المسجَّل، الذي يُبَثّ ويعاد بثّه، تعليقات وشروحات وتأويلات متنوعة ومختلفة، إلى درجة التناقض. وقد يُعتبر كلُّ تأويل، من وجهة نظر التأويلات الأخرى المخالفة له، سوء فهم أو عدم فهم. ويمكن أن نشير إلى الخطابات التلفزيونية أو الإذاعية للرئيس الأميركي السابق جورج بوش «الابن»، أو للزعيم السابق لتنظيم القاعدة أسامة بن لادن، بوصفها أنموذجًا موضِّحًا لذلك. فعندما صرَّح بوش «يجب تحرير العراق (أو

أفغانستان)»، فُهِم هذا القول أو تأويله على أنه يعني أن أميركا «تريد احتلال هذا البلد، ونهب ثرواته»، أو أنها «تريد نشر الديمقراطية في هذا البلد»... إلخ.

إن غياب المتكلِّم، بعد موته خصوصًا، يجعل الخطاب المسجَّل مستقلًّا دلاليًّا عن قصد هذا المتكلِّم. وفي هذه الحالة، لا يكون المتكلِّم حاضرًا ليجيب عن أسئلتنا وليفضِّل تأويلًا على آخر، بالاستناد إلى قصده الخاص المُفترَض. وفي الميدان السياسي، تكون دلالة الخطاب نفسه أكثر أهمية غالبًا من القصد الذهني للمتكلِّم. فالمسؤول السياسي مسؤول عن هذه الدلالة، حتى لو لم يكن يقصدها. والخطاب السياسي ينتمي إلى ميدان البلاغة، بقدْر ما يستهدف، بالدرجة الأولى - بوصفه خطابًا أيديولوجيًا - إقناع الجمهور المتلقِّي، وليس فهمه أو إفهامه. لكن انتماء الخطاب السياسي إلى البلاغة - بوصفها «فن الإقناع» - لا ينفي أن يكون تلقِّي هذا الخطاب موضوعًا هيرمينوطيقيًّا. فالبلاغة تهتمُّ بتحليل تأليف الخطاب الإقناعي وتقنياته[29]، في حين أن الهيرمينوطيقا تنشغل بتلقِّي هذا الخطاب وعمليات فهمه وتأويله. والمشكل الهيرمينوطيقي المتعلِّق بعدم الفهم أو سوئه يطرح نفسه، بشكل خاص، عندما لا يكون المتكلِّم أو المؤلِّف حاضرًا أو متاحًا، ليقوم بشرح مضمون خطابه وليحدِّد قصده منه. وفي هذه الحالة تحديدًا، لا نستطيع الحديث عن تطابقٍ بين قصد المتكلِّم ودلالة كلامه. وسيركِّز بحثنا، في ما يأتي، بشكل رئيس، على مسائل سوء الفهم أو عدمه، والتأويل والفهم، في الخطاب الشفهي عمومًا، وفي الحوار خصوصًا. وسنعمل على توضيح المجال الكبير الذي تشغله ظاهرة سوء الفهم أو عدمه، في الخطاب الشفهي، مع البحث عن إمكان التجاوز الجزئي لهذه الظاهرة، في حالة الحوار، بشكل خاص.

سادسًا: الحوار أو الفهم المتبادل وفهم الذات لنفسها

لماذا وقع اختيارنا على الحوار لنتَّخذه أنموذجًا أو مثالًا موضِّحًا لمدى شيوع مسألة سوء الفهم أو عدمه، وأهميتها، في الخطاب الشفهي؟ يمكن تسويغ هذا الاختيار بسببين رئيسين.

---

(29) انظر: Paul Ricœur: «Rhétorique,» p. 483, et *La Métaphore vive*, L'Ordre philosophique (Paris: Éd. Du Seuil, 1975), pp. 13-18.

يكمن السبب الأول في اقتصار ريكور، خلال تحليله موضوع الكلام الحي أو الخطاب الشفهي، دائمًا تقريبًا، على الحديث عن الحوار أو المحادثة، متَّخِذًا منهما أنموذجًا وحيدًا لهذا الخطاب. وسنحاول، من جهتنا، أن نوضِّح، أن حتى في حالة الحوار - وربما خصوصًا، في هذه الحالة - لا يمكن النظر إلى مسألة سوء الفهم أو عدم الفهم على أنها أمر عرضي يمكن تجاوزه دائمًا، أو حتى غالبًا، من خلال تبادل الأسئلة والأجوبة. ونجد أنفسنا مدفوعين حتى إلى القول إن ما هو عرضي فعلًا، في حالة الحوار، ليس سوء الفهم أو عدمه، وإنما هو الفهم نفسه بالمعنى الذي سنحدِّده له لاحقًا. فبعد تدليلنا على أن المباعدة - حتى تلك التي تؤسِّس النص، بوصفه أنموذجًا هيرمينوطيقيًّا - متوافرة أيضًا في بعض أنواع الخطاب الشفهي، سنبيّن أن ظاهرة سوء الفهم أو عدمه يمكن أن تكون موجودة بقوة، ليس في الخطاب المكتوب فحسب، بين المؤلِّف، أو بالأحرى بين النص والقارئ، وإنما أيضًا، في الخطاب الشفهي أو الحوار، بين المتحاورين. وبقيامنا بذلك، نطمح إلى التدليل على أن السببين الرئيسين اللذين برَّر ريكور من خلالهما إمكان تأسيس هيرمينوطيقا النص، وضرورة هذا التأسيس، متوافران أيضًا في حالة الخطاب الشفهي. ويقودنا ذلك إلى السبب الثاني الذي دفعنا إلى اختيار الحوار تحديدًا، لتوضيح مسألة سوء الفهم أو عدمه، وبالتالي مسألة التأويل أيضًا، في الخطاب الشفهي، وهو يتمثَّل في ضرورة أن يكون الحوار - أكان عن طريق الكتابة أم عن طريق الكلام الشفهي - موضوعًا هيرمينوطيقيًّا بامتياز؛ لأن ما يهدف إليه الحوار تحديدًا هو فهم الآخر وجعله يفهمنا من خلال فهم كلِّ متحاور كلام الآخر. فالحوار يهدف إذًا إلى بلوغ الفهم المتبادل. وقد يبدو مفارقة وتناقضًا القول إن سوء الفهم أو عدمه يحصل في الحوار، تحديدًا وبشكل خاص؛ لأن الفهم المعمَّق للآخر، انطلاقًا من فهم كلامه، هو المستهدف أو المنشود في الحوار. ولتوضيح هذه المفارقة واستبعاد تناقضها الظاهري، من الملائم، بل ومن الضروري، تحديد ما نعنيه بكلمة أو بمصطلح الحوار (Le Dialogue).

الحوار تبادلٌ للكلام بين شخصين أو أكثر بخصوص شيء جدِّي ما، بكلِّ نزاهة وانفتاح، بغية فهم الآخر والسماح له بفهمنا، انطلاقًا من فهم الكلام المتبادل. وسنعمل في ما يأتي على توضيح هذا التعريف، بشيءٍ من التفصيل،

لتمييز الحوار من الأشكال الأخرى من تبادل الحديث الشفهي. ونجد في هذا التعريف، ستَّ نقاط أو أفكار تستدعي هذا التوضيح.

أولًا، الحوار هو تبادل؛ تبادل الكلام والإصغاء أو الإنصات. وهو بذلك يختلف عن المحاضرة أو الخطبة، أو عن كلِّ وضع يكون فيها طرفان: أحدهما مستمع فقط، والآخر متكلِّم فحسب. ففي الحوار، ثمة متحاورون يكونون، في الآن ذاته، مستمعين أو منصتين لما يقوله الآخر: أي ينبغي أن يكون لدى كلِّ محاور إمكان المشاركة في مجرى الحوار، والرغبة في ذلك، بالإنصات حينًا وبالتكلُّم حينًا آخر. ففي الحوار، لدى كل محاور الحق في أن يتكلَّم، وعليه واجب أن يصغي لما يقوله شريكه أو شركاؤه في الحوار. فالحوار ليس مجرَّد تبادل للكلام، بل هو أيضًا تبادل للإصغاء. وإذا لم يكن ثمة حوار من دون تبادل الكلام، فليس هناك حوار أيضًا من دون تبادل الإصغاء. فالتحاور يعني تبادل الإصغاء بقدر ما يعني تبادل الكلام. ولا يقتصر الإصغاء في الحوار، على أن يكون إصغاءً لما يقوله الآخر، بل هو أيضًا إصغاء لكلامنا نحن. ولهذا يجب ألّا نضع التكلم والإصغاء في حالةٍ من التعارض البسيط والقطبي، لأن الإصغاء يرافق التكلُّم بل ويُعتبَر مكمِّلًا له أيضًا. ويمكن أن نذهب إلى أبعد من ذلك، ونقول، مع هايدغر، في الحوار، ليس ثمة تعاقب أو تناوب، بين التكلُّم والإنصات أو الإصغاء، كما يُظَنُّ عادة.

لكن التكلُّم هو، في الوقت نفسه، إنصات. فنحن نقيم عادةً تعارضًا بين التكلُّم والإنصات: شخص ما يتكلَّم والآخر ينصت. لكن الإنصات لا يرافق التكلُّم ويحيط به، كما هي الحال في المحادثة. فالتزامن بين التكلُّم والإنصات يعني أكثر من ذلك. والتكلُّم، بوصفه فعل قول، هو، انطلاقًا من ذاته نفسها، إنصات؛ هو إنصات للكلام الذي نتكلُّمه. فالتكلُّم ليس إنصاتًا، في الوقت نفسه، بل هو إنصات أولًا [...][30].

إن امتلاك الرغبة في التكلُّم وإمكان ذلك لا يكفيان للمشاركة في الحوار،

---

(30) Martin Heidegger, *Acheminement vers la parole*, Trad. de l'allemand par Jean Beaufret, Wolfgang Brokmeier et François Fédier, Classiques de la Philosophie (Paris: Éd. du Gallimard, 1984).

ذُكر في: Christian Berner, *Au Détour du sens: Perspectives d'une philosophie herméneutique*, Passages (Paris: Éd. du Cerf, 2007), p. 58.

إذ ينبغي، إضافةً إلى ذلك، امتلاك الرغبة في الإنصات، ووجود إمكان لذلك. وهناك إمكان للحوار عندما يكون هناك إمكان للإنصات ورغبة في ذلك وليس في التحدُّث فحسب، وعندما يكون ثمة إمكان للتكلُّم ورغبة في ذلك وليس في الإنصات فحسب. وإمكان التكلُّم والإنصات يعني امتلاكنا حدًّا أدنى، على الأقل، من المعرفة المتعلِّقة بموضوع الحوار؛ وامتلاكنا، في الوقت نفسه، الزمن الكافي لتكريسه لهذا الحوار. كما يعني أيضًا أن نكون في حالة ذهنية ونفسية ملائمة للمشاركة في الحوار. أمّا امتلاك الرغبة في التحدُّث والإنصات، فيعني أن تتوافر لدينا الحوافز والاهتمام بفهم موضوع الحوار، وكلام الآخر، وما يريد قوله، وأن نكون مهتمِّين أيضًا بالتعبير عن أنفسنا وعمَّا نفكر فيه ونعتقده بخصوص موضوع الحوار.

ثانيًا، الحوار تبادل للكلام، تبادل لغوي. وقد يترك تعريف الحوار على أنه تبادل لغوي انطباعًا بأننا نعتقد أن ليس ثمة إمكان لقيام حوار بين الصمِّ أو البكم. ويعزِّز التعبير الشائع «حوار الطرشان» – الذي نجد له مقابلًا في اللغات الأجنبية (الإنكليزية والفرنسية مثلًا) – هذا الانطباع، بقدر ما يعني بالتحديد أن ليس ثمة حوار فعلي من دون الإنصات إلى الآخر. ويعرِّف معجم اللغة العربية المعاصرة «حوار الطرشان» بأنه «تباحث بين مخاطبين لا يفهم بعضهم بعضًا»[31]. ويُقدِّم القاموس الفرنسي تعريفًا مشابهًا لمصطلح «حوار الطرشان» (Dialogue de sourds) هو: «محادثة بين شخصين أو أكثر، تبدو في آخر المطاف، مستحيلة بسبب الرفض المتبادل للإنصات إلى وجهة نظر الآخر»[32]. سنقتصر في هذا البحث على دراسة الحوار، بوصفه تبادلًا للكلام والإنصات، من دون أن ننكر إمكان أن يتمَّ الحوار بوساطة الإيماءات والحركات والإشارات المكونة للغة الصمِّ والبكم. لكن خصوصية هذا الحوار المُفترَض تتطلب تحليلًا دقيقًا وصارمًا لهذه اللغة الخاصة، وهو ما يتجاوز قدرتنا الحالية وحدود بحثنا، في الوقت نفسه. وفي المقابل، الحوار – بالمعنى الذي نقوم بتحديده – هو تبادل للكلام الذي يمكن أن يكون

(31) أحمد مختار عمر: «مادة ط ر ش،» في: معجم اللغة العربية المعاصرة، 4 مج (القاهرة: عالم الكتب، 2008)، مج 2، ص 1395.

(32) Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales [en ligne], <http://www.cnrtl.fr/definition/dialogue>.

مكتوبًا أو شفهيًّا. وإذا كان الحوار الشفهي غير ممكن، بالنسبة إلى الصمّ والبكم، فمن الممكن، من حيث المبدأ، أن يتحاوروا عن طريق الكلام المكتوب.

القول إن الحوار تبادل للكلام والإنصات يعني أن انتماء المتحاورين إلى الجماعة اللغوية نفسها، أو إجادتهم اللغة المستعملة في الحوار، هو شرط أساس ومسبق لقيام هذا الحوار. وبتشديدنا على أهمية البُعد اللغوي الأساس في الحوار لا نقلّل من أهمية الدور الذي تقوم به الإشارات أو الحركات أو العلامات غير اللغوية (الابتسامة والعبوس مثلًا)، في مسار الحوار ومضامينه. ويمكن الحوار، بواسطة الخطاب الشفهي أو المكتوب، أن يدور عبر الإنترنت (عبر «الماسنجر»، أو في المنتديات ومواقع التواصل الاجتماعي... إلخ). أمّا الحوار الشفهي - وهذا ما سنركّز اهتمامنا عليه - فهو ذاك الذي يجري في حضور المتحاورين بعضهم مع بعضهم الآخر جسديًا في مكان واحد. وفي هذه الحالة التي يرى فيها كلُّ محاورٍ المحاور الآخر، يكون لصوت الآخر ونبرة هذا الصوت ولحركات الجسد دور مهم، لدرجة أو لأخرى. لكن يمكن الحوار الشفهي أن يتمّ أيضًا بوسائل أخرى، غير الحضور المشترك للمتحاورين، وجهًا لوجه، كأن يحصل عبر التواصل التلفوني مثلًا. وعلى الرغم من التنوع الكبير في أشكال الحوار الشفهي، ووسائطه، فالأساس والثابت هنا هو البُعد اللغوي الملازم للحوار.

ثالثًا، الحوار تبادل للكلام بين شخصين أو أكثر؛ فالبينذواتية محايثة للحوار الذي يختلف بذلك عن الحديث المنفرد للشخص مع ذاته (المونولوغ)، حيث يُفترض ألّا يكون هناك إلّا متحدِّث واحد ووحيد. وعلى الرغم من بروز البُعد البينذواتي في الحوار، وفي كلِّ تبادلٍ للحديث بين شخصين أو أكثر، بشكل أقوى من بروزه في الأشكال الأخرى من استعمالات اللغة، فإننا نعتقد أن هذا البعد ملازم لكلِّ استعمال للُّغة، بما في ذلك الحديث المنفرد أو المونولوغ الداخلي أو الخارجي أو التفكير والتأمُّل. ففي الحديث مع الذات، تُعتبر الذات التي يُوجَّه إليها الحديث أنها آخر. فالحديث مع الذات هو حديث مع الذات عينها بوصفها آخر. وبهذا المعنى، يمكننا أن نفهم ما يقصده ريكور، بقوله «أن تتكلّم يعني أن تتوجّه نحو آخر»[33]؛ فالحديث المنفرد للذات مع نفسها هو

= Paul Ricœur: «Image et langage en psychanalyse» dans: *Écrits et conférences 1*, p. 109. (33)

خطاب أو استعمال للُّغة. والخطاب معرَّف - كما رأينا - بأنه «ما يقوله شخص ما لشخص آخر...». فلا يمكن للُّغة إلّا أن تكون بينذواتية وتقاولية، كما يقول محقًّا لوران لوكوستوميه: «[...] الحافز الوحيد (والإمكان الوحيد) للُّغة، هو كونها تقاولية. وبتعبير آخر، ليس ثمة لغة إلّا لكونها قائمة بين متكلمين. فليس في وسعي أن أتكلَّم إلّا لأنني لست الوحيد؛ وحتى عندما يكون لدي انطباع بأنني أنفرد مع كلامي وفكري، فإن فِعليَ هذا انعكاس (Réflexion)، أي نوع من اصطناع حالة من التواصل. وليس لهذا الفعل معنى إلّا إذا كنت قادرًا أيضًا على القيام به مع شخص آخر. ومن الواضح أنه يعتمد على وجود هذا الإمكان. وبكلمات أخرى، إذا كان التفكير يعني أن نتكلّم مع أنفسنا، كما يكتب ألان، فإن التكلُّم أيضًا هو دائمًا مخاطبة لشخص آخر»[34].

من حيث المبدأ، يتمثَّل الوضع المثالي أو الأنموذجي للحوار في وجود متحاورَين اثنين فقط لا أكثر؛ لأن ذلك يفسح المجال، إلى حدٍ أبعد، أمام كلِّ محاور لأن يكون لديه الوقت الكافي لعرض وجهة نظره، وفهم وجهة نظر محاوره، وبلوغ هدف الحوار المتمثِّل في الفهم المتبادل. فعند انعقاد الحوار بين شخصين فقط، يكون لدينا، من حيث المبدأ، وجهتا نظر يجري عرضهما ومناقشتهما. وفي حال كَثُر عدد المتحاورين، يمكن أن يعيق ذلك فهم وجهة نظر كلِّ محاور، وتحديد موضوع الحوار وفهمه، بشكل كاف. ولا يهدف تأكيد أفضلية ومثالية الحديث الثنائي بالنسبة إلى الحوار، إلى نفي إمكان قيام حوار بين ثلاثة أشخاص أو أكثر. وما له أهمية أكبر من أهمية عدد المتحاورين هو عدد وجهات النظر أو المنظورات الحاضرة والمعروضة في الحوار؛ فحتى عندما يتجاوز عدد المتحاورين العدد المثالي الثنائي، فإن يطرح ذلك لا يطرح مشكلة خاصة عندما ينقسم المتحاورون إلى طرفين يتبنى كل منهما منظورًا موحَّدًا أو واحدًا. فما يهمُّ

= نُشرت هذه المقالة في الأصل في: *Psychoanalysis and Language*, Edited by Joseph H. Smith., Psychiatry and the Humanities; 3 (New Haven: Yale University Press, 1978), pp. 293-324.

النص الأصلي المخطوط باللغة الفرنسية موجود في: Les Archives du Fonds Ricœur sous le titre: «Image et langage en psychanalyse»).

(34) Laurent Le Coustumer, «Vers une théorie critique de la communication,» هذه المقالة خاتمة رسالة دكتوراه قُدمت في السوربون في عام 1995، ونالت تقدير جيد جدًا، نشرت في: <http://www.fr-deming.org/afed-CriComm.pdf>.

هنا، بالدرجة الأولى، هو أن يتوافر لكل محاور إمكان التعبير عن وجهة نظره، وفهم وجهة نظر الآخر.

رابعًا، الحوار هو تبادلٌ للكلام بين شخصين أو أكثر، بخصوص شيءٍ جدِّي ما؛ إذ ينبغي أن يكون موضوع الحوار، أو ما يتمُّ الحوار في شأنه، جِديًّا أو مهمًّا بالنسبة إلى المتحاورين. ويمكن لأهمية الموضوع أن تكون نظرية أو عملية، شخصية أو عامة... إلخ. وبغضّ النظر عن أشكال أو أنواع الأهمية، لا بد من أن يكون الموضوع مهمًّا إلى درجة تستوجب، من وجهة نظر المتحاورين، تناوله بشكل جدي. ومن دون تلك الأهمية، من المستبعد أن يثير هذا الموضوع رغبة المتحادثين أو اهتمامهم، ويدفع بهم إلى التعبير، المفصَّل نسبيًا، عن وجهة نظرهم، وإلى الفهم العميق لوجهة نظر الآخرين بخصوص موضوع الحديث. وتشكِّل هذه الرغبة - كما أشرنا آنفًا - أحد الشروط الضرورية لقيام الحوار. ولا يهدف التشديد على ضرورة أن يكون موضوع الحديث مهمًّا أو جديًّا - بوصفه أحد شروط الحوار - إلى القول إن الحوار يقتضي بالضرورة الابتعاد الكامل عن كلِّ خطاب ساخر أو تهكمي؛ وإنما تأكيد ألّا يسود هذا الخطاب الأخير في الحوار، وألّا يُوجَّه للنيل من الشريك في الحوار أو الإساءة إليه. باختصار، إن رؤية المتحادثين موضوع حديثهم على أنه مهم وجدِّي هي شرط ضروري لقيام الحوار واستمراره. وبهذا الشرط، يختلف الحوار عن المحادثة البسيطة (La Conversation) التي يمكن أن تكون مجرَّد تبادلٍ للعبارات اللطيفة والمهذّبة بين أصدقاءٍ أو أشخاص يراعون قواعد اللباقة والكياسة؛ إذ يمكن موضوع هذا النوع من المحادثة ألّا يكون بالنسبة إلى المتحادثين مهمًّا، وبالتالي لا يستحق أي اهتمام جِدِّي أو خاص، بالنسبة إليهم. ففي هذا النوع من المحادثة، نحن نتحدث لتمضية وقت ممتع في جو هادئ وودِّي. أمّا في الحوار، فنكرِّس وقتنا وجهدنا للحديث عن أمرٍ نعتبره مهمًّا وجدِّيًا.

خامسًا، الحوار هو تبادل للكلام بين شخصين أو أكثر، بخصوص شيءٍ جدِّي ما، بكلِّ نزاهة وانفتاح. ومن شروط الحوار أن يعبِّر المتحاورون عن آرائهم بنزاهة وصدق قدر المستطاع. وتعني النزاهة الفكرية هنا اقتصار كلِّ محاور على أن يقول ما يعتقده أو يظنُّه حقًّا، وبصراحة، حيث يقول ما يظنُّه أو يعتقده حقيقة، لا أكثر ولا أقل: «كلُّ الحقيقة، وفقط الحقيقة، لا أكثر ولا أقل». ونعني بالحقيقة هنا ما نظنُّه أو نعتقده، بغضِّ النظر عن مدى «موضوعية» هذه الحقيقة أو «مطابقتها»

الواقع. وبكلام آخر، نتحدث هنا عن الحقيقة، من وجهة نظر الذات، وليس عن «الحقيقة في ذاتها» المزعومة، أو الحقيقة من زاوية الموضوع. وإذا كانت النزاهة الأخلاقية تعني الخضوع للمعايير الأخلاقية أو الاتّساق معها، فالنزاهة الفكرية في الحوار تعني الخضوع للحقيقة، أو لما نعتبر أنه حقيقة. وعلى الرغم من هذا التمييز المبدئي بين النزاهة الأخلاقية والنزاهة الفكرية، فإن للنزاهة الفكرية بُعدًا أخلاقيًا ملازمًا لها بالضرورة. وتقتضي النزاهة الفكرية أن يُقرَّ المتحاورون بأخطائهم عند اكتشافهم لها، حيث يفضي ذلك إلى تعديل وجهة نظرهم أو تغييرها بشكل جزئي ونسبي على الأقل. ويمكن للحوار أن ينهار أو ألا يبدأ أصلًا، عندما يشعر أحد المحاورين أن الذي يحدثه ليس نزيهًا، أو ليس صريحًا ومنفتحًا إلى درجة كافية. والنزاهة أو الانفتاح هنا ليسا سمة أو خاصية ثابتة، وإنما فعل يعبِّر عن رغبة المتحدِّث وإرادته، في سياق ما؛ بمعنى أن الشخص قد يتصرف بنزاهة وانفتاح في سياق ما، ولا يفعل ذلك في سياق آخر.

يعني الانفتاح، في هذا السياق، أن يقبل كلُّ محاور - من حيث المبدأ - بوضع أفكاره ومعتقداته ووجهة نظره موضع تساؤل ونقاش ونقد. ويعني أيضًا أن يحاول كل محاور وضع نفسه في مكان الآخر، بغية السعي إلى فهم وجهة نظره بشكل أفضل. ومن حيث المبدأ، ليس ثمة محرَّمات أو تابوات، أي ليس ثمة أفكار أو موضوعات ينبغي عدم تناولها أو نقدها أو وضعها موضع تساؤل. لكن، على العكس ممّا هي الحال في المناظرة أو السجال - حيث يسعى كلُّ متحدِّث إلى نقد الآخر أو انتقاده - يعمل كلُّ محاور على الاستفادة من وجهة نظر الآخر أو الانطلاق منها، في مراجعة نقدية وامتحان لوجهة نظره الخاصة. فالسائد في الحوار هو النقد الذاتي وليس نقد الآخر. والنزاهة الفكرية تقتضي ألا نتَّخذ أي موقف تسلطي أو سلطوي يزعم القدرة على التحدُّث باسم «الحقيقة الموضوعية» أو «الحقيقة بذاتها». فللدخول في الحوار، ينبغي أن يتوافر لدى المتحادثين الاقتناع بأن لا شيء، من حيث المبدأ، بمنجى من التساؤل والنقد. ففي الحوار، «لا شيء أكثر ضررًا من الوثوقية المقنَّعة التي تفعل كلَّ شيءٍ من أجل أن تكون محصَّنة تجاه الاعتراض عليها»[35]. والحقيقة التي لدينا - بوصفنا خطّائين - ليست، في

---

(35) Laurent Le Coustumer, «Compréhension et communication chez K. R. Popper,» <http://laurent.lecoustumer.org/philo/popper/memoire/mem_3a3.htm#3.1.3>.

الحوار، إلّا رأيًا بين الآراء الأخرى المعروضة. وبهذا المعنى، نرى أن النزاهة والانفتاح يشكّلان معًا شرطًا لا غنى عنه لإقامة الحوار؛ هما شرط لفهم الآخر، وكي يَفهمنا هذا الآخر. وسنعود إلى تناول هذه النقطة بتوسُّع أكبر، عندما نعرض ما نسمّيه «أخلاق الحوار أو الفهم».

سادسًا، الحوار تبادل للكلام بين شخصين أو أكثر، بخصوص شيءٍ جدّي ما، بكلّ نزاهة وانفتاح، بغية فهم الآخر، والسماح له بفهمنا، انطلاقًا من فهم الكلام المتبادل. الخاصّية الأساس للحوار هي هدفه المتمثّل في بلوغ الفهم المتبادل بين المتحاورين. وهذه الخاصّية تحديدًا هي التي تميز الحوار من المناظرة أو السجال، حيث يكون هدف المتحدِّث إقناع الآخر أو إفحامه، وإظهار ذلك لمن يشاهد المناظرة أو السجال أو يستمع إليهما. فالتغلب على الشريك في المناظرة، أو على أفكار «الخصم»، هو الهدف الرئيس لكلّ من يشترك في مناظرة أو سجال. وبسعيه إلى تحقيق الفهم المتبادل بين المتحاورين، يتميز الحوار من التفاوض الذي ينصبُّ جهد أطرافه على الوصول إلى اتّفاق أو تسوية ما. ولا تهدف هذه التحديدات والتمييزات إلى القول بعدم وجود فهم في المناظرة أو السجال أو التفاوض، لكن الفهم في هذه الأشكال من تبادل الكلام يكون مجرَّد وسيلة لإقناع الآخر أو إفحامه - في حالة المناظرة أو السجال - وللوصول إلى تسوية، بخصوص أمر مُختلَف فيه، في حالة التفاوض. أمّا في حالة الحوار، فالفهم يكون - بمعنىً نسبي - غاية بذاته. ويحتاج الحوار إلى حدٍّ أدنى، على الأقل، من الاتفاق بين المتحاورين، للوصول إلى التفاهم والفهم المتبادل. ويعني فهم الآخر وفهم كلامه، في الحوار، رؤية درجة ما من المعقولية والحصافة في هذا الكلام. ولا يمكن ادعاء فهم كلام ما أو متحدِّثٍ ما، إذا كنّا نعتبر أن هذا الكلام غير منطقي وغير معقول بشكل كامل، وبالمطلق. ولهذا نقول لا وجود لحوار أو فهم ما لم يتوافر حدٌّ أدنى من الاتفاق بين المتحاورين.

يتضمن القول إن الفهم المتبادل بين المتحاورين هو الهدف الأساس للحوار تشديدًا على التبادلية أو على التفاعل المتبادل، بوصفه ملازمًا للوضع الحواري. ولهذا نفضّل مصطلح التحاور، بدلًا من مصطلح الحوار. ومثلما ينبغي أن يساهم كلُّ محاور في التكلّم والإصغاء، ينبغي له أيضًا أن يحاول فهم الآخر وأن يسمح له بفهمه أو يساعده في ذلك، في الوقت نفسه. وإذا اقتصر كلُّ محاور على محاولة

جعل نفسه مفهومًا من قِبَل الآخر، من دون الانشغال بفهم الآخر وفهم ما يقوله، أو ما يريد قوله، سيصبح الحوار مستحيلًا؛ فالحوار تكوين مشترك للمعنى، ويجب أن يساهم كل محاور في هذا التكوين. ويبلغ الحوار غايته عندما يفهم كل محاور ما يريد الآخر قوله، من خلال فهم حديثه أو كلامه؛ فبواسطة فهم الخطاب، يحصل الفهم المتبادل.

إذا كان الفهم المتبادل هو غاية الحوار القصوى والرئيسة، فإن فهم الذات لذاتها يمكن أن يكون النتيجة الأكثر أهمية للعلاقة الحوارية. فالحوار لا يسمح بفهم كلِّ محاور للآخر فحسب، بل يفسح المجال أيضًا لفهم كلِّ محاور لنفسه، ولتعميق هذا الفهم. ويمكن أن تكون هذه النتيجة غاية للحوار أيضًا، حيث يسعى كلُّ محاور إلى فهم الآخر، وإلى جعل نفسه مفهومًا بالنسبة إليه، وفهم ذاته أو تعميق هذا الفهم، في الآن ذاته. وتتمثَّل الوسيلة الأساس، لتحقيق هذه الأشكال من الفهم، في فهم الخطاب أو الكلام. وهكذا نستطيع الحديث عن فهم ثلاثي الأبعاد، يمثِّل غاية الحوار أو نتيجته الأكثر أهمية: فهم كلِّ محاور للآخر (الفهم المتبادل)، وفهم كلِّ محاور لذاته، وفهم الخطاب المتبادل والموضوع الذي يتناوله.

هذا الفهم الثلاثي الأبعاد سيكون موضوع دراستنا في ما تبقَّى من هذا الفصل. وسنسعى، من وراء ذلك، إلى إبراز المكانة الكبيرة التي تحتلها ظاهرة سوء الفهم أو عدمه في الخطاب الشفهي عمومًا، وفي الحوار خصوصًا. فتوضيح ظاهرة سوء الفهم أو عدمه يقتضي توضيح معنى الفهم، أولًا. بكلمات أخرى، ينبغي تحديد ما نقصده بالفهم، لتحديد معنى سوء الفهم أو عدمه، والمكان الذي يشغله في الخطاب الشفهي. فالأسئلة التي سنسعى إلى الإجابة عنها: ما الفهم في التبادل اللغوي عمومًا وفي تبادل الخطاب الشفهي خصوصًا؟ وما العلاقة بين الفهم والتأويل؟ ما معنى التفسير في الخطاب الشفهي، وما علاقته بكلٍّ من الفهم والتأويل؟ وما موقع مسألة الحقيقة في فهم الخطاب الشفهي؟ وإلى أي مدى، وبأي معنى، يمكننا الحديث عن شيوع ظاهرة سوء الفهم في العلاقة الحوارية أو في تبادل الخطاب الشفهي؟ وما العوامل الذاتية والموضوعية التي تساهم في وجود هذه الظاهرة وشيوعها؟ وهل يمكننا تجاوز هذه الظاهرة، وإلى أي مدى يمكننا تحقيق ذلك، وكيف؟ وهكذا، سنعمل في سعينا إلى الإجابة عن هذه

الأسئلة على توضيح معنى كلٍّ من الفهم والتأويل والتفسير وسوء الفهم أو عدمه، في الخطاب الشفهي عمومًا وفي الحوار خصوصًا.

سابعًا: الفهم والتأويل والتفسير وسوء الفهم أو عدمه في الحوار

إن محاولتنا وضع الخطوط العامة والرئيسة لهيرمينوطيقا الخطاب الشفهي عمومًا، وفي الحوار خصوصًا - انطلاقًا من معايير الهيرمينوطيقا الريكورية - تستدعي إبراز المكانة الكبيرة التي تحتلُّها ظاهرة سوء الفهم أو عدمه في العلاقة الحوارية. ويقتضي كلا الأمرين الانطلاق من تحديدٍ دقيقٍ لمعنى كلٍّ من الفهم والتأويل، بوصفهما المسألتين الرئيستين في الهيرمينوطيقا. وسنركّز على مسألة التفسير أيضًا، لا لأنها إحدى المسائل الرئيسة في الهيرمينوطيقا الريكورية فحسب، بل لأن لها أيضًا صلة وثيقة بمسائل التفسير والتأويل وسوء الفهم أو عدمه. ولذا، سنسعى، في ما يأتي، إلى توضيح معنى كلٍّ من الهيرمينوطيقا والفهم - وبالتالي سوء الفهم أو عدمه - والتأويل والتفسير.

الهيرمينوطيقا، وفقًا لتعريفنا المبدئي لها، هي البحث أو المبحث الفلسفي الذي يتناول، بالدرجة الأولى، مسألتي الفهم والتأويل للأشياء أو الأفكار التي نعتقد أن لها معنى، وعلاقتهما بمسألة سوء الفهم أو عدمه. فما المقصود بالفهم والتأويل؟ وكيف يمكننا أن نفهم؟ ولماذا نقوم بالتأويل؟ هذه الأسئلة وما يماثلها تُطرَح عندما نواجه حالةً من سوء الفهم أو عدمه. وتستدعي هذه الحالة التأويل الذي يتمثَّل هدفه في الانتقال من هذه الحالة إلى حالة الفهم. وفهم شيءٍ ما يعني إدراك معناه. ويرتبط عدم الفهم بكلٍّ من حالتي غياب المعنى وتعدُّده، في الوقت نفسه. فكيف يمكننا أن نفهم ما يبدو لنا بدايةً أنه غريب وغير مفهموم؟ نستطيع أن نوجز معنى الفهم أو سماته الأساس بستِّ نقاط رئيسة. وبتحديدنا سمات الفهم الرئيسة، سنحدِّد، في الوقت نفسه، السمات الرئيسة لعدم الفهم أو سوء الفهم.

أولًا، يرتبط الفهم أساسًا بالمعنى، فما ينبغي فهمه هو المعنى. وفي المقابل، عدم الفهم مرتبط باللامعنى أو بغياب المعنى، أو بعدم القدرة على تحديد المعنى، بشكل تلقائي. **ثانيًا**، فهم شيءٍ ما يعني القدرة على وضعه ضمن كلِّية متَّسقة، يكون

له معنى ضمنها. وفي المقابل، يسود التنافر، لا الاتّساق، في حالة اللافهم، ولا يمكننا حينها وضع الشيء المُدرَك ضمن كلّية متّسقة دالّة. ثالثًا، يصبح المعنى وفهمه مشكلة هيرمينوطيقية، عندما نواجه شيئًا ما يبدو غريبًا بالنسبة إلينا. وتشير الغرابة - بالمعنى الواسع للكلمة - إلى المغايرة، أي إلى كلّ ما يتعارض مع ما هو خاص بنا ومألوف لنا[36]. ويقوم الفهم إذًا على تملُّك ما كان غريبًا في البداية، وعلى جعله جزءًا من عالم المعنى المألوف والمتّسق بالنسبة إلينا. أمّا في حالة عدم الفهم، فيبقى الغريب غريبًا. رابعًا، يختلف الفهم ويتنوع تبعًا لما ينشده، ويمكنه أن يحقّق النجاح على صعيد ما، وأن يُخفق في الوقت نفسه على صعيد آخر. ففي فهم الكلام مثلًا، يمكننا أن نميز نسبيًا بين فهم ما يفصح عنه الكلام بغضّ النظر جزئيًا عن السياق أو الوضع الذي حدث فيه تبادل الكلام، وفهم ما يفصح عنه الكلام في سياق معيّن، وفهم ما يريد المتكلّم قوله... إلخ. وحدوث الفهم، على مستوى ما، لا يضمن حصول الفهم على المستويات الأخرى؛ ففهم ما يقوله الكلام لا يُفضي بالضرورة إلى فهم ما يريد المتكلّم قوله. خامسًا، الفهم بالضرورة محدود وموقّت وغير مكتمل. ولا يمكننا الحصول على فهم قطعي كامل. ونحن نقتصر دائمًا على درجة من الفهم، نعتبرها كافية أو وافية بالغرض. كما أننا نعتبر فهمنا كافيًا عندما نرى أنه يوضّح الموضوع المطروح توضيحًا دقيقًا، ويعطيه «حقه». لكن معيار «الكفاية» لا يكون متماثلًا لدى جميع الأشخاص، فما قد يعتبره شخص ما فهمًا كافيًا، يمكن ألّا يكون كذلك بالنسبة إلى أشخاص آخرين، أو قد يجد الشخص نفسه لاحقًا أن هذا الفهم ما عاد كافيًا أو أنه لم يكن كذلك أصلًا. فالفهم الكافي من منظورٍ ما، يمكن ألّا يكون كذلك من منظور آخر، ويمكن بالتالي أن يُعتبَر بمنزلة عدم فهم أو سوء فهم. لكن ينبغي عدم اختزال العلاقة بين الفهم وسوء الفهم أو عدمه إلى مجرَّد تضاد أو تناقض. فكل فهم يتضمن درجة ما من عدم الفهم، لأن الفهم دائمًا جزئي وانتقائي وغير تام. وبهذا المعنى، نستطيع فهم معنى قول شلايرماخر: «لا يمكن أبدًا أن يتبدَّد عدم الفهم بشكل كامل»[37]. سادسًا،

(36) يستند كريستيان برنر إلى شلايرماخر، ليكتب، بخصوص معنى «الغرابة»: «يتعارض 'الغريب' مع 'الخاص'، كما يتعارض الغير مع 'الذات' (le même). يكون غريبًا ما لا يكون خاصًا بالنسبة إلي، ما يعطى إلي في الغيرية، وفي 'البُعد'». انظر: Berner, *Au Détour du sens*, pp. 18-19.

(37) Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, *Herméneutique*, Trad. de l'allemand par Christian Berner, Passages; 9 (Paris: Cerf; [Lille]: Presses Universitaires de Lille, 1989), p. 173.

يُمكن الفهم أن يكون، في البداية، مباشرًا؛ أي أن يتمَّ بشكل عفوي وتلقائي من دون اللجوء إلى عمليات التأويل والتفسير. لكن العجز أحيانًا عن إدراك المعنى، بشكل مباشر، يفضي إلى حالةٍ من عدم الفهم. وتستدعي هذه الحالة التأويل لتجاوزها، بما يسمح ببلوغ حالة أو درجة مقبولة ما من الفهم. هذه هي السمات الأساس للفهم. وسنقوم بتوضيحها، بشكل أكبر وتدريجي، خلال تناولنا مسألتي الفهم وسوء الفهم أو عدمه في الخطاب الشفهي عمومًا، وفي الحوار خصوصًا.

بالانتقال إلى تحديد معنى التأويل، ننطلق من السمة الأخيرة من سمات الفهم؛ أي سمة المباشرة والتلقائية في إدراك المعنى. ويتمُّ اللجوء إلى التأويل عندما نجد أن المعنى المستهدف غامض أو ملتبس أو غير واضح وغير مكتمل، من منظورٍ ما. وباختصار يكون المعنى هنا غير مفهوم بشكل مباشر وتلقائي. فالتأويل محاولة لجعل موضوع ما واضحًا ومفهومًا، عن طريق الكشف عن معناه أو إعطائه هذا المعنى. وسنسمِّي هذا النوع من الفهم «الفهم التأويلي» الذي ليس هو فحسب ذاك الذي يبدأ بانعدام الفهم، قبل تجاوز ذلك بواسطة التأويل، بل هو أيضًا كلُّ فهمٍ للأشياء أو الأفكار والكلمات التي نرى أنها ذات معنى مزدوج أو متعدِّد. انطلاقًا من ذلك، يمكننا أن نذهب إلى حدِّ القول إن الفهم هو تأويلي دائمًا؛ لأنه بالضرورة انتقائي وجزئي ومتحيز من منظور معيّن. فثمة تأويل وفهم تأويلي حيثما توجد تعدُّدية ممكنة للمعنى. وهذا المعنى - الذي نصل إليه بواسطة التأويل - يجعل الموضوع المؤول مفهومًا. ويرتبط التأويل والفهم التأويلي بالتعدُّدية الممكنة للمعنى بشكل جوهري، حيث لا يمكننا الحديث عن التأويل إلّا عندما نعتبر أن للأشياء والأفكار دلالات أو معاني متنوعة ومختلِفة، ولا يصبح موضوع ما موضوعًا هيرمينوطيقيًّا، إلّا عندما يتسنى فهمه وتأويله بطرائق متعدِّدة ومختلفة؛ فتأويل شيءٍ ما يعني تفضيل معنى ما، واعتباره ممكنًا أو مرجَّحًا أو أكثر ترجيحًا من المعاني الأخرى. وهكذا، يقوم فهم شيءٍ ما أو تأويله على إبراز إمكان ما للمعنى، وعلى اختيار معنى من بين معان متعدِّدة. وتتمثَّل السمات الأساس المؤسِّسة للتأويل - كما رأينا سابقًا[38] - في أربعة مكونات رئيسة: أولها، الانشغال

(38) نعتمد، في تحديدنا خصائص التأويل أو سماته الرئيسة، على تحليل ريكور مقومات التأويل، في كتابه الذاكرة، التاريخ النسيان، وهي المقومات التي قمنا بعرضها ومناقشتها سابقًا في الفصل السادس (التوتر بين التأويل والموضوعية: التأويل أو البُعد التأويلي في أوجه الكتابة التأريخية الثلاثة).

بالتوضيح وبلوغ فهم أفضل. وثانيها، الإقرار، الضمني أو الصريح، بوجود إمكان دائم لتأويل الشيء نفسه، بشكل ومضمون مختلفين. وثالثها، ضرورة أن يكون التأويل مدعَّمًا بحجج وقرائن تجعله ممكنًا ومعقولًا. ورابعها، ارتباط كل تأويل بحوافز شخصية وثقافية معتمة يصعب الكشف عنها بشكل كامل وحاسم، حتى من قِبل المؤول نفسه.

سنسعى، انطلاقًا من سمات الفهم والتأويل، إلى إظهار أن الخطاب الشفهي عمومًا، والحوار خصوصًا، هو موضوع هيرمينوطيقي بامتياز. فبالاستناد، بشكل جزئي، إلى تعريف كلٍّ من الهيرمينوطيقا والفهم وسوء الفهم أو عدمه والتأويل، سنعمل على البحث عن المصادر أو العوامل الأساس لظاهرة سوء الفهم أو عدمه، في الحوار الشفهي. وقبل القيام بذلك، سنحاول في العنوان الآتي تحديد معنى التفسير والعلاقة بينه وبين الفهم في الحوار.

1- التفسير والفهم في تبادل الخطاب الشفهي عمومًا وفي الحوار خصوصًا

على الرغم من أن اهتمام الهيرمينوطيقا ينصبُّ بشكل رئيس على مسألة الفهم ومسألة التأويل الذي نلجأ إليه عند وقوعنا في حالةٍ من انعدام الفهم أو سوئه بخصوص موضوع ما، فإن مسألة التفسير وعلاقتها بمسألتي الفهم والتأويل تشغل حيزًا مهمًّا من اهتمامات الهيرمينوطيقا. ويبدو ذلك واضحًا في الهيرمينوطيقا الريكورية خصوصًا التي كرَّست معظم جهدها، على الصعيد المنهجي، لإقامة علاقة جدلية بين التفسير والفهم في كلٍّ من الهيرمينوطيقا والعلوم الإنسانية والاجتماعية. وسنعمل في ما يأتي، على إظهار أهمية مسألة التفسير في هيرمينوطيقا الخطاب الشفهي التي نحاول وضع خطوطها الأساس. والتفسير في هيرمينوطيقا الخطاب الشفهي ليس منهجًا علميًا. ولتحديد معنى التفسير في هيرمينوطيقا الخطاب الشفهي، ينبغي أن يميَّز في هذا الخطاب بين نوعين من التفسير: التفسير بوصفه ترجمة داخلية تقوم على إعادة صوغ الفكرة، لمحاولة قول الشيء نفسه بأسلوب آخر؛ والتفسير **بمعنى الإجابة عن سؤال «لماذا؟»**. وسنبدأ بتوضيح هذا المعنى الأخير للتفسير.

يمكن التفسير في تبادل الكلام الشفهي أن يكون محاولة للإجابة عن الأسئلة، مثل: «ما الذي تريد قوله؟»، «ما الذي يعنيه هذا؟»... إلخ. ففي مثل هذه الحالة، أن تفسّر يعني أن توضّح وتبيّن أو أن تشرح. وبهذا المعنى، يكون التفسير مطلوبًا عندما يكون كلام المتحدِّث غير مفهوم إلى درجة أو أخرى. فعندئذٍ، يسعى المتحدِّث إلى إعادة صوغ كلامه، وإلى قول ما يريد قوله، أو التعبير عن قصده، بطريقة أخرى. ويقرِّب ريكور التفسير، مأخوذًا بهذا المعنى، من الترجمة والتأويل. فالتفسير ترجمة بقدْر ما يهدف إلى قول الشيء نفسه بطريقة مختلفة. ويكتب ريكور: «إن قول الشيء نفسه بطريقة أخرى - بطريقة أخرى نقول autrement dit - هو ما [يفعله...] المترجم عن اللغة الأجنبية»(39). ويسمّي ريكور هذا التفسير «الترجمة الداخلية» (La Traduction interne)، وهي داخلية لأنها تتمُّ داخل الجماعة اللغوية نفسها. ونستطيع اعتبار هذا التفسير، أو هذه الترجمة الداخلية، بمنزلة تأويل أيضًا، خصوصًا عندما يقوم به شخص آخر، غير قائل الكلام الذي يتمُّ تفسيره.

يشير ريكور - في بداية مقالته «النموذج الإرشادي للترجمة» - إلى وجود طريقتين مشروعتين لتناول مسألة الترجمة: «إمّا أن نأخذ المصطلح بالمعنى الضيق لنقل رسالة لغوية من لغة إلى أخرى، وإمّا أن نأخذه، بمعنى واسع، كمرادف لتأويل كلِّ مجموع دال، داخل الجماعة اللغوية نفسها»(40). ويُظهِر التقارب بين التفسير - بوصفه ترجمة داخلية - من جهة، والفهم والتأويل من جهة أخرى، سبب إمكان اتِّخاذ فعل الترجمة أنموذجًا للهيرمينوطيقا عمومًا، ولهيرمينوطيقا الحوار خصوصًا. وسنوضح في المبحث الأخير من هذا الفصل (تاسعًا) هذا الإمكان.

الترجمة تأويل بقدر ما يكون في الإمكان دائمًا القيام بها بطريقة أخرى، غير تلك التي قمنا بها أو نقوم بها؛ فالترجمة تنتج نصًّا أو بديلًا ممكنًا من بين نصوص

---

(39) Paul Ricœur: «Le Paradigme de la traduction,» dans: *Sur la traduction* (Paris: Éd. du Bayard, 2004), p. 45. قدّم ريكور هذا النص أساسًا في خطاب افتتاحي في كلية اللاهوت البروتستانتي بباريس، في تشرين الأول/ اكتوبر 1998، ثم نُشر في: *Esprit*, no. 853 (Juin 1999), pp. 8-13. ونعود في نهاية الفصل إلى مسألة الترجمة وعلاقتها بمسألة الفهم.

بول ريكور، عن الترجمة، ترجمة حسين خمري (بيروت؛ الجزائر: الدار العربية للعلوم ناشرون؛ منشورات الاختلاف، 2008)، ص 47-48.

(40) Ricœur, «Le Paradigme,» p. 21. (ريكور، عن الترجمة، ص 31).

وبدائل أخرى ممكنة أيضًا. وتسعى الترجمة الداخلية، أو التفسير، إلى توضيح أو شرح الكلام الغامض أو غير المفهوم، جزئيًا أو كلّيًا، لجعله مفهومًا بشكل أفضل. ولا يتميز التفسير، بهذا المعنى، بسهولة عن الفهم. فالفهم والتفسير يتداخلان ويتشابكان في مثل هذه الحالة. وفي توضيح لهذه الوحدة شبه الكاملة بين التفسير والفهم، في اللغة العادية، يكتب ريكور: «في الكلام العادي إجمالًا،[...] نقول إننا فهمنا، بحسب قدرتنا على أن نكرّر لأنفسنا السيرورة الكاملة لإعادة البناء، وعلى أن نُعلِم بها شخصًا آخر، نقول إنه فهم ما قمنا بتفسيره له. وبهذه الطريقة، يمتزج الفهم والتأويل، في اللغة الدارجة»[41].

في تحليل الترجمة الداخلية، يُبرز ريكور الهُوة أو المسافة القائمة بين اللغة الكاملة واللغة الحية، ويرى أن الأسباب التي تقف وراء هذه المسافة هي نفسها الأسباب التي تفضي إلى سوء الفهم أو عدمه. لكن سوء الفهم أو عدمه ليس ناتجًا من عدم كمال اللغات الطبيعية فحسب، بل هو مرتبط أيضًا بالطريقة التي تعمل بها هذه اللغات؛ أي إن عدم كمال اللغات وطريقة اشتغالها سببان رئيسان لحصول سوء الفهم أو عدمه. ويُظهر التفسير - بوصفه ترجمة داخل اللغة الواحدة نفسها - التعقيد اللامتناهي للّغات الطبيعية. ويفضي هذا التعقيد إلى أنه «ينبغي لنا، كلّ مرة، أن نتعلّم كيفية اشتغال لغةٍ ما، بما في ذلك لغتنا الخاصة»[42].

يواجه التفسير أو الترجمة الداخلية الصعوبات أو المعضلات نفسها التي تلاقيها الترجمة الخارجية (الترجمة بين لغتين مختلفتين). ففي كلتا الترجمتين، ليس لدينا معيار مطلق لتحديد ماهية الترجمة الجيدة. ويمكن شرح أسباب غياب هذا المعيار بالإشارة إلى أن الترجمة تحاول قول الشيء نفسه، بأسلوب مختلف؛ ويتمُّ فعل ذلك داخل اللغة الواحدة نفسها - في حالة الترجمة الداخلية - وفي لغة أخرى غير اللغة الأولى في حالة الترجمة الخارجية. ولتقويم ترجمة ما على أساس معيار مطلق، نحتاج إلى المقارنة بين النصين - بين النص الأصلي والنص المترجم - من جهة أولى، ونصٍّ ثالث غير موجود يحمل المعنى المتطابق

---

(41) «Transcription du débat du 23 Mai 1989 entre A. J. Greimas et P. Ricœur,» dans: Anne Hénault, *Le Pouvoir comme passion*, Avec le débat sur la sémiotique des passions, Formes sémiotiques (Paris: Presses universitaires de France, 1994), p. 197.

(42) Ricœur, «Le Paradigme,» pp. 32-33. (ريكور، عن الترجمة، ص 39).

والواحد عينه ويكون معيارًا للترجمة الجيدة، من جهة ثانية. وهذا المعنى الواحد أو المتطابق هو ما تعمل الترجمة عمومًا على نقله من نص إلى نص آخر. وانطلاقًا من هذا المعنى - المُفترَض والمُفتقَد، في الوقت نفسه - نسعى إلى تحقيق التكافؤ بين نص الانطلاق ونص الوصول. وهكذا، «لا تستطيع الترجمة الجيدة إلّا أن تنشد تكافؤًا مفترضًا وغير مؤسَّسٍ في تطابقٍ في المعنى مُبرهَنٍ عليه. تكافؤٌ بلا تطابق. ولا يمكن إلّا البحث عن هذا التكافؤ والعمل عليه وافتراضه»[43].

نجد المعضلة نفسها، المتعلّقة بالمعنى الواحد أو المتطابق، في حالة الترجمة الداخلية، بوصفها تفسيرًا أو شرحًا. فنحن نلجأ إلى التفسير أو الشرح، أي إلى محاولة قول الشيء نفسه بأسلوب آخر أو بطريقة أخرى؛ بغية تجاوز سوء الفهم أو عدمه. ولا تفضي عملية التفسير أو الشرح، من خلال إعادة صوغ ما نريد قوله بكلمات أخرى، بالضرورة، إلى تجاوز وضعية سوء الفهم أو عدمه؛ إذ يمكن هذه العملية أن تخفق في الوصول إلى تحقيق ما تريده، بل يمكن أيضًا أن تفضيَ إلى تعميق حالة سوء الفهم أو عدمه. وفي توضيح لمفارقة تطابق المعنى في التفسير - بوصفه ترجمة داخلية - وعلاقة ذلك بسوء الفهم أو عدمه، يكتب ريكور: «[...] من الممكن دائمًا قول الشيء نفسه، بصياغة أخرى. وهذا ما نفعله عندما نعرِّف كلمة ما بواسطة كلمة أخرى، من مفردات اللغة نفسها، كما تفعل كلُّ القواميس. [...] ولكن هذا ما نفعله أيضًا عندما نعيد صوغ حجّة ما لم تُفهَم. ونقول إننا نشرحها، أي ننشر طبقاتها. [...] وبذلك، نجد، داخل جماعتنا اللغوية، الأحجية نفسها للذات، للدلالة ذاتها، للمعنى المتطابق الذي لا يمكن إيجاده، والمُفترَض أن يجعل ترجمتي القصد نفسه متكافئتين؛ ولهذا السبب، كما نقول، لا نخرج من هذه المفارقة، بل إننا بشروحاتنا، نفاقم غالبًا سوء التفاهم»[44].

تتجلى الصيغة الثانية للتفسير، في تبادل الخطاب الشفهي، في محاولة الإجابة عن سؤال «لماذا..؟». وتساعد هذه الصيغة المتميزة للتفسير في إدراكٍ أعمق لظاهرة سوء الفهم أو عدمه في تبادل الخطاب الشفهي. فـ «التفسير، بكلام عام، هو الإجابة عن سؤال 'لماذا؟' بواسطة الاستعمالات المتعدِّدة لأداة الوصلَ

(43) Ricœur, «Le Paradigme,» p. 40. (ريكور، عن الترجمة، ص 44).

(44) المصدر نفسه، ص 45-46، وص 47-48 بالطبعة العربية.

'لأن'»[45]. والتفسير - في هذه الحالة - هو إبراز وتوضيح للأسباب والعلل التي أفضت إلى حصول فعل القول، وللمضمون الدلالي لهذا الفعل. «ما الذي دفعك إلى مثل هذا القول؟»، «لماذا تقول ذلك؟»، هذا هو نوع الأسئلة التي يسعى التفسير في الخطاب الشفهي للإجابة عنها. ويمكن أن نشير بدايةً إلى التداخل أو التشابك بين نوعي التفسير في تبادل الخطاب الشفهي. ويظهر هذا التداخل جليًا في حالة السرد اليومي بشكل خاص، حيث يمتزج التفسير والفهم، كما يمتزج التفسير بوصفه شرحًا وتوضيحًا للمضمون الدلالي للكلام، والتفسير بوصفه محاولةً للبحث عن الأسباب والعلل والحوافز التي أدَّت إلى فعل القول. ولتوضيح هذا التداخل المزدوج، في الكلام العادي الشائع أو السرد اليومي، يكتب ريكور: «[...] ينزرع التفسير في الفهم: بدايةً، بمعنى أن السرد يعرض التفسير بواسطة الحوافز والعلل؛ ثمَّ، بمعنى أن السرد يربط بين العلل والأسباب والمصادفات، في نموذجِ مختلطٍ للتدخُّل [...]؛ وأخيرًا وخصوصًا، يستدعي الفهمُ وساطةَ التفسير، نتيجةً للسمة المعقولة ببساطةٍ للنسق الرمزي الذي تقوم عليه تخطيطية الفعل»[46].

من الممكن، بل ومن الضروري، أن يدخل تفسير فعلٍ ما للقول في علاقة جدلية مع فهم هذا الفعل. فإذا كان التفسير يهدف للإجابة عنّ سؤال «لماذا...؟»، فإن هذا السؤال يمكن أن ينشد أحد نوعين من الإجابة: **الأول** يوضِّح علل الفعل أو حوافزه وغاياته، **والثاني** يبيّن أسباب الفعل. وتستطيع الأشكال المتنوعة التي يمكن من خلالها التعبير عن العوامل التي أفضت إلى حدوث هذا الفعل (بسبب...، بدافع...، من أجل...، بغية...، ... إلخ) أن تُغني فهمنا للكلام وتعمِّق هذا الفهم، بقدر ما تساهم معرفتنا بعلل فعل القول وأسبابه في الوصول إلى فهم أفضل لهذا الفعل، بوصفه خطابًا لغويًا، وبوصفه فعلًا حصيفًا. ويمكن تفسير خطاب شفهي ما أن يحدث داخل ذلك الخطاب نفسه، أو أن يحدث بواسطة خطاب آخر. وفي جميع الأحوال، ثمة مجال دائم للقيام بالتفسير في الحوار. وقد يحتاج الكلام، الذي نسعى بواسطته إلى تفسير أو شرح كلام آخر، إلى تفسيرٍ وشرحٍ جديدين، وعندئذٍ ندخل في سيرورة جديدة من جدل الفهم والتأويل والتفسير.

---

(45) Ricœur, *La Mémoire*, p. 231. (ريكور، الذاكرة، ص 278).

(46) Paul Ricœur: «Entre herméneutique et sémiotique,» dans: *Lectures 2*, p. 440.

ربما يقتصر تفسير كلام أو خطاب ما على السعي إلى معرفة العلل المقصودة و«الواعية» لدى المتكلِّم، لكن يستطيع هذا التفسير أن يمتدّ، ليتناول الأسباب التي دفعت هذا المتكلِّم إلى قول ما قاله. ونقصد بالعلل (Les Raisons) الحوافز (Les Motivations) والغايات (Les Fins) التي يقصدها المتكلّم بشكل واعٍ. ونقصد بالأسباب (Les Causes) العوامل الشخصية (الوضع النفسي والذهني للمتكلِّم، وسنّه، واهتماماته... إلخ)، والعوامل اللاشخصية (الشروط والأوضاع الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية... إلخ المحيطة بالمتكلِّم) التي تؤثر في المتكلِّم وفي خطابه، بشكل «غير واعٍ»، لدرجة أو لأخرى. ويسمح هذا التمييز بين العلل والأسباب بالحديث عن نوعين من التفسير: تفسيرٌ فهمي أو تفهمي، وتفسيرٌ اختزالي. والتفسير الفهمي هو كلّ تفسير يسعى إلى فهم دلالة قولٍ ما وعلل فعل القول، انطلاقًا من قصد المتكلِّم. وفي المقابل، يلجأ التفسير الاختزالي، في تبادل الحديث الشفهي إلى تفسير كلام المتحدِّث بوصفه فعل قولٍ، على أساس الأسباب النفسية والاجتماعية والاقتصادية... إلخ. ويستند هذا التمييز بين نوعي التفسير إلى التمييز الذي أبرزه ريكور بين الفهم أو الوصف الفينومينولوجي، والتفسير الاختزالي، حيث يكتب في هذا الصدد: «إننا نختزل عندما نفسِّر بالأسباب (النفسية، الاجتماعية... إلخ)، بالتكوين (الفردي، التاريخي... إلخ)، بالوظيفة (الفعلية، الأيديولوجية... إلخ). إننا نصف عندما نستخلص القصد (الذاتي «Noétique») وملازمه (القصد الموضوعي «Noématique»): الشيء المنشود، الموضوع الضمني [...]»[47].

يفسح التمييز بين التفسير الفهمي والتفسير الاختزالي المجال لإدراكٍ أفضل لظاهرة عدم الفهم أو سوئه في الحوار؛ فربما نفسِّر، على سبيل المثال، كلامًا غير مهذَّب لشخص ما بالقول إنه في حالة غضب أو بالإشارة إلى شيوع هذا الكلام في محيطه الاجتماعي الضيق أو الواسع. ويمكن عمومًا تفسير كلام الآخر بواسطة البُنى أو الأوضاع والعوامل الاجتماعية والاقتصادية والسياسية... إلخ، المكوِّنة للبيئة التي ينتمي إليها المتكلِّم. انطلاقًا من ذلك، يمكننا أن نفهم، بشكل أفضل، العبارة القائلة «لسنا نحن من نتكلّم اللغة أو نستخدمها، بل اللغة هي التي تتكلمنا

(47) Paul Ricœur, *De l'interprétation: Essai sur Freud*, L'Ordre philosophique (Paris: Éd. du Seuil, 2006), p. 39. (ريكور، في التفسير، ص 289).

أو تعبِّر عنَّا»؛ أو القول إن «المجتمع يتكلَّم من خلالنا، ولسنا على وعي كامل أو دائم بذلك». ونحن نرى أن الوعي والقدرة يشكِّلان معًا المعيار الرئيس للتمييز بين الأسباب والعلل التي تفسِّر حدوث فعل ما للكلام. وهكذا، يمكن سبب ما أن يتحول إلى علَّة عندما يعي المتكلِّم التأثير الذي يمارسه عليه هذا السبب من جهة أولى، ويصبح قادرًا من حيث المبدأ على عدم الخضوع له، من جهة ثانية. ونسعى، من خلال إبراز الإمكانات المتعدِّدة والمتنوعة، لتفسير الخطاب الشفهي وفهمه، إلى التشديد على الطابع التأويلي الملازم للفهم والتفسير على حدٍّ سواء، في تبادل الخطاب الشفهي.

يمكن علاقة التفسير - بوصفه إجابة عن سؤال «لماذا...؟» - بالفهم أن تظهر في صيغتين متعارضتين، وفقًا لنوع التفسير المتَّبع (التفسير الفهمي أو التفسير الاختزالي). فربما يساعد التفسير الفهمي عمومًا في تعميق فهمنا للآخر ولكلامه، وفي تحسين هذا الفهم. أمَّا التفسير الاختزالي، فربما يفضي إلى إفساد الحوار والفهم المتبادل وتشويههما. ونحن لا نفهم دلالة فعل المتكلِّم بشكل إيجابي عندما نختزلها إلى بنى وعوامل لا تتَّصل، بشكل مباشر وواضح، بقصد المتكلِّم. ففعل الكلام يحدث بغية قول شيءٍ ما، بغية إنتاج معنى ما، بشكل مقصود وواعٍ. وهذه الدلالة المقصودة هي، بالتحديد وبالدرجة الأولى، ما ينبغي أن نبحث عنه في الحوار. ويجب أن يكون فهم هذه الدلالة هو الهدف الأساس لسعينا إلى فهم دلالة كلام الآخر في حوارنا معه؛ كما يجب أن يُوضع التفسير في خدمة فهم المتحدِّث وفهم ما يريد قوله. وينطوي الفهم - كما أشرنا - على القدرة على أن نتبين المعنى ضمن كلية متَّسقة؛ وفي الحوار، ينبغي أن يكون قصد المتحاور هو المركز الرئيس الذي تتمحور حوله عناصر هذه الكلية المتَّسقة والدالَّة. فالغاية من الحوار هي فهم قصد كلِّ محاور، أي فهم ما يريد كلُّ محاور قوله. ولا يتحقَّق هذا الفهم عندما نختزل هذا القصد بتفسيرٍ يحيله إلى بنى أو عوامل غير مقصودة وغير واعية، بالمعنى الواسع للكلمة.

هكذا، لا يمكن الحوار أن يتحقَّق أو أن يستمر إذا لجأ أحد المحاورين على الأقل إلى التفسير أو التأويل الاختزالي للآخر ولكلامه. وفي مثل هذا الاختزال التأويلي أو التفسيري، يقلِّل من أهمية القصد «الواعي» للمتكلِّم ومن الدلالة الظاهرة لكلامه، انطلاقًا من الاعتقاد أن الدلالة «الحقيقية» لهذا القصد وهذا

الكلام مستترة ومخفية ومكتومة، بشكل واع أو غير واع. وفي هذه الحالة، يمكننا الحديث عن عدم فهم أكثر من حديثنا عن فهم فعلي. بكلمات أخرى، لا يكون الفهم - بالمعنى الذي حدَّدناه آنفًا - ممكنًا في حالة التفسير أو التأويل الاختزالي لأنه ليس غاية منشودة أصلًا[48]. وبهذا المعنى، يتعارض التفسير بشكل قطبي مع الفهم؛ ولذلك لا يمكن، أو ينبغي، ألا يمارَس في الحوار الساعي بالدرجة الأولى إلى الفهم. ولا يعني ذلك أننا نشكّك في فائدة التفسير أو التأويل الاختزالي، وأننا نقلّل من أهميته؛ فما نحرص على التشديد عليه بالتحديد هو أن غاية الحوار تقتضي بالضرورة الابتعاد عن هذا التفسير، بقدر ما يكون هدف الحوار متمثّلًا في بلوغ الفهم المتبادل بين المتحاورين. ويعني هذا الفهم أن كلَّ محاور يسعى إلى فهم الآخر وفهم ما يريد قوله، انطلاقًا من فهم كلامه. وتشكّل المسافة الفاصلة أو الاختلاف، الدائم والجزئي، بين قصد المتكلّم ودلالات كلامه المتعدِّدة، أحد المصادر الأساس لظاهرة سوء الفهم أو عدمه، في تبادل الخطاب الشفهي عمومًا، وفي الحوار خصوصًا. وقبل القيام بتحليل مفصَّل لهذا المصدر المهم لظاهرة سوء الفهم أو عدمه، سنركّز - في العنوان الآتي - على توضيح فكرة قصد المتكلّم وتَمَفْصُل هذا القصد أو ارتباطه مع فعل الكلام.

---

(48) يشدِّد غادامر، في إحدى مناظراته النادرة مع ريكور، على استحالة التواصل، إذا لجأنا، في محادثة عادية، إلى التأويل الاختزالي، كما هي حال تأويل التحليل النفسي الفرويدي، على سبيل المثال. ويقول في هذا الصدد: «ما الحيّز الذي يشغله، في التفاعل الاجتماعي، تأويل نزع القناع، بوصفه التأويل الذي يمضي إلى ما وراء المعنى الظاهر؟ ويمكن لمثال مأخوذ من علم الأمراض الاجتماعية للحياة اليومية الذي تحدَّث عنه فرويد، أن يساعد في توضيح هذه المسألة. أقترف خطأً ما في حديثي: «آه، ثمة شيء ما وراء ذلك كله، أو على الأقل، شيء ما داخله يخفي نفسه لاشعوريًّا». أعتقد أنك ترى النزاع بشكل مباشر، فهل تحدث هنا عمومًا سيرورة مستمرة لفهم كلٍّ واحدٍ للآخر، أم أن ما يحدث عادةً هو عكس ذلك تمامًا؟ هل يقوم المحلِّل - وهو، في هذه الحالة، كلُّ شخص - الذي يشرع في الكشف عن الخلفية تحت الشعورية أو اللاشعورية للمتحاور، بتواصل؟ بالتأكيد لا. وليس الغرض من ذلك إنكار المهمة الهائلة والنتائج المذهلة التي تحقَّقت بواسطة البحوث المتعلّقة بالشعوري، أو مساءلة الجهد العلاجي لمداواة الصراع البارز بين الشعوري واللاشعوري، بغية دفع المريض مجدَّدًا إلى داخل عملية التواصل. وعلينا أن نفترض، كأساس لحياتنا الاجتماعية، أن الآخر يعني ما يقوله، وينبغي لنا أن نقبل كلامه من دون أن نقوم بتأويل كلامه فورًا بشكل مضادٍّ لقصده الذاتي - على الأقل إلى أن يكون ثمة دلائل كافية على أن ما هو معارض لهذا القصد هو السائد. وحيثما تتحقَّق هذه الهوة، فإن التواصل يُخفِق، وعندها نبدأ النظر إلى كلِّ ما يتفوه به على أنه قناع للاشعور». انظر: Ricœur, «The Conflict of Interpretations,» p. 222.

2- دلالة الكلام وقصد المتكلِّم: الجانب الذاتي من الفعل القصدي والعلاقة الوثيقة بين النفسي والدلالي

يقتضي أنموذج النص السعيَ إلى إدراك دلالة النص - وليس القصد الذهني لمؤلِّفه - في حين أن الحوار يتطلَّب التركيز على فهم قصد كلِّ محاور، أي فهم ما يريد قوله. فالمعيار الأساس لصحة الفهم في العلاقة الحوارية هو قصد المتكلِّم. لكن، ألا يفضي ذلك إلى بروز البُعد النفسي في عملية الفهم، حيث يجعلها عملية نفسانية بالدرجة الأولى؟ في دراسةٍ مهمة معنونة بـ «الخطاب والتواصل» (1971)، عمل ريكور على توضيح أسس تواصلية الخطاب. وميّز، في هذا الإطار، بين ثلاثة مستويات من الأسس التي تناظر ثلاث طبقات من دلالة الخطاب. ففي المستوى **الأول**، قام بتحليل «نظرية العبارة» (La Théorie de l'énoncé)، لإظهار «السمات الرئيسة لنظرية في التواصل، تُبنى على تخارج الخطاب نحو المعنى والمرجعية، نحو المثالية والواقعية»[49]. وفي المستوى **الثاني**، عمل ريكور على دراسة الخطاب بوصفه فعلًا، واستند في ذلك إلى نظرية أفعال الكلام (Speech Act) لتوضيح التخارج أو التجسيد القصدي للخطاب بوصفه فعلًا. وأوضحنا سابقًا[50]، بصورة موجزة ومكثفة، جانبًا من التحليل الريكوري لهذين المستويين. لذا سنركِّز - في السياق الحالي - على المستوى **الثالث** لنظرية تواصلية الخطاب (La Communicabilité du discours). ولا يتعلَّق هذا المستوى بقصد فعل الخطاب أو الكلام فحسب، وإنما يتناول أيضًا قصد فعل المتكلِّم. والسؤال الأساس الذي سعى ريكور إلى تناوله في هذا الصدد: «أي جزءٍ من ذاتية المتكلِّم يوصَل في الخطاب؟»[51].

يميّز ريكور - في توضيحه هذه المسألة - بين ثلاثة أنواع من المعنى مرتبطة بثلاثة استعمالات متمايزة لكلمة «القصد»: القصد الفعلي (L'Intention verbale)، ويعبَّر عنه بـ «يقصد أن» (L'Intention que)؛ والقصد الذهني (L'Intention mentale)، ويعبَّر عنه بـ «القصد أن» (L'Intention de)؛ أمّا النوع الثالث من القصد، فيُعبَّر عنه

---

(49) Ricœur, «Discours,» p. 114.

(50) انظر الفصل الرابع من هذا الكتاب، القسمان الثالث والرابع.

(51) Ricœur, «Discours,» p. 119.

بـ «أن يكون لدينا القصد أن...» (Avoir l'intention de). لكن، ألا يفضي إدخال فكرة أو مفهوم القصد في نظرية الخطاب وتواصليته إلى استحضار البُعد النفسي، وإدخاله في هذه النظرية من جديد، والوقوف بذلك ضد جميع المحاولات التي قام بها بعض اللغويين والفلاسفة - ومن ضمنهم ريكور نفسه - من أجل تخليص هذه النظرية من هذا البعد؟

يُشدِّد ريكور - على غرار هوسِّرل - على ضرورة التمييز بين النسق النفسي والنسق الفكري أو العقلي (L'Ordre noétique)، ويرى أن الاستخدامات أو المعاني الثلاثة للقصد تتعلّق بالنسق العقلي أكثر من تعلّقها بالنسق النفسي، وأن البُعد النفسي للقصد مشمول بالبُعد العقلي ومتضمَّن فيه. انطلاقًا من ذلك، حاول ريكور أن يدلّل على أن إمكان إيصال القصد يكمن في مدى القدرة على استثماره أو توظيفه في دلالة أفعال الخطاب. ويَظهَر هذا التوظيف في المستويات الثلاثة لاستخدام القصد. وهكذا، شُدِّد على أن إدخال فكرة القصد في نظرية الخطاب وتواصليته ليس مشروعًا فحسب، بل وضروريًّا أيضًا. فهو ضروري لأن القواعد الدلالية نفسها التي تقود أفعال الخطاب «لا يمكن التعبير عنها من دون السماح لعنصرٍ قصدي بالتدخُّل. لكن، في أي لحظة؟ في اللحظة التي نَعبُر فيها ممَّا تفعله اللغةُ إلى ما يفعله المتكلّم. [...] ونحن نَعبُر إلى اللغة القصدية ما إن نستبدل اللاعب باللعبة»[52]. ولهذا، ينبغي إدخال فكرة القصد في نظرية الخطاب وتواصليته؛ لأن «بإيصال المعنى والمرجع وقوة الخطاب، يتواصل المتكلّم، أو يقوم بإيصال شيءٍ ما»[53]. وسنوضح، في ما يأتي التداخل والتشابك بين دلالة الخطاب وقصد المتكلّم في المعاني أو الاستخدامات الثلاثة لفكرة القصد.

بدايةً، يشير قصد المتكلّم، أو ما يريد قوله، إلى القصد الفعلي الذي يظهر عندما يكون هناك فعل لغوي متبوع بعبارة تابعة، ويأخذ في العربية صيغة الفعل متبوعًا بـ «أن». ويوضِّح فعل الوعد هذا الاستعمال الأول لكلمة القصد؛ «فثمة تكافؤٌ بين أن نقول إن الوعد 'يُحسَب كـ count as'، والقول إن الشخص الذي يعِد 'يقصد أن'. فبقيامه بالوعد، يريد المتكلّم أن يقول إن عبارته تضعه تحت إلزام

(52) Ricœur, «Discours,» p. 120.

(53) المصدر نفسه، ص 121.

ما قاله»[54]؛ فإرادة قول شيءٍ ما «intends that» هي الملازم الذاتي لما هو متضمَّن منطقيًا وموضوعيًا، في اللغة المعبِّرة عن الوعد «counts as». يشير المعنى الأول لكلمة القصد إلى مجرَّد تضمُّن القصد في فعل القول. أمَّا المعنى الثاني فيظهر عند الانتقال من دلالة الخطاب إلى الجانب الفكري الذاتي للقصد. ولتوضيح هذا المعنى أو الاستخدام الثاني للقصد، يستدعي ريكور أحد شروط الوعد التي تحدَّث عنها سيرل: «شرط سلامة الطوية أو النية الصادقة» (Condition de sincérité). ويُعبَّر عن هذا الشرط بالقول: «س لديه حقًّا النية بالالتزام بـ...، S a vraiment l'intention de...». ويشير القصد هنا إلى ما يسمِّيه ريكور - مع بيتر غيش - بالأفعال الذهنية[55] (Les Actes mentaux). فمع هذا الاستخدام الثاني لكلمة القصد، يتمُّ الانتقال من القصد النحوي أو اللغوي إلى القصد الذهني. ويظهر القصد الذهني في جميع الأفعال التمريرية، ويتَّخذ هذا الظهور شكل رغبة واعتقاد بقدر ما ترتبط الدلالات المختلفة للقصد الذهني بالاعتقاد والرغبة. فالمطالبة تعني الرغبة في أن يقوم الآخر بفعل شيء ما، والجزم بشيء ما يعني الاعتقاد بفكرة ما، والتساؤل يعني الرغبة في الحصول على معرفة ما. وانطلاقًا من ذلك، يمكن القول إن اللاستعمال الثاني لكلمة القصد يشير إلى القصد الفكري الذاتي، ويتجسَّد فيه التفاعل والترابط الوثيق بين ما هو دلالي وما هو نفسي. «ويعبِّر هذا الترابط الوثيق، في الوقت نفسه، عن رسو الدلالي في النفسي، من جهة، وعن تضمُّن النفسي في الدلالي، من جهة أخرى. وهذا التضمُّن هو ما يتَّسم به الجانب العقلي. وتحت هذا الشرط للعقلي، يمكن إعادة إدخال الذهني في تحليلٍ لغوي، بشكل خاص. كما أن الذات، بوصفها قصدًا عقليًا، تتواصل في خطابٍ ما»[56].

لا تُستنفَد فكرة القصد بهذين الاستعمالين؛ فثمة استعمال ثالث ذو أهمية كبيرة. ويمكن فعل الوعد أن يبيّن، مرةً أخرى، هذا المعنى الثالث للقصد. فـ«بإعلاني وعدًا ما، يكون لدي النية بأن يُنتج ذلك لدى الآخر اعترافًا بأن

(54) Ricœur, «Discours,» p. 120.

(55) انظر: Peter Geach, *Mental Acts: Their Content and their Objects*, Studies in Philosophical Psychology (Londres: Routledge, 1957).

(56) Ricœur, «Discours,» p. 122.

عبارتي لها معنى وضعي تحت إلزام فعل ما أقوله»[57]. ويتجسَّد المعنى الثالث لفكرة القصد إذًا في أن يكون لدي القصد بأن يعترف الآخر بقصدي. بكلمات أخرى، يتمثَّل هذا القصد في «انتظار اعتراف الآخر بقصد المتكلِّم»[58]. وإذا كان الاستخدام الثاني لكلمة «القصد» يرتبط بالفعل التمريري، أي الفعل الذي يُنجَز حين نتكلم، فإن الاستخدام الثالث يتعلَّق تحديدًا بالفعل التأثيري، أي بتأثير كلامنا في من نتكلَّم معه أو إليه. ويزودنا هذا المعنى الأخير للقصد بمعيار مفيد للتمييز بين الفعل التمريري والفعل التأثيري. ويسمّي ريكور هذا النوع من القصد «قصد التواصلية»، لأنه «يشير إلى الخطاب كسهم، ليس موجَّهًا نحو المعنى أو المرجعية، أي نحو ما نقوله أو نحو ما نتحدَّث عنه، بل هو موجَّه تحديدًا نحو قصد الرسالة والإرسال»[59]. ويهدف هذا التحليل الريكوري لفكرة القصد إلى التشديد على أن إدخال البُعد القصدي المتعلِّق بفعل المتكلِّم (ما يريد قوله)، في نظرية الخطاب وتواصليته، لا يحكم على هذه النظرية بتبنِّي اتِّجاهٍ نفساني بالضرورة. فالنفسي موظَّف في الدلالي ومشمول به، وهو قابل لأن يُقال ولأن يتمَّ إيصاله؛ أمَّا النفسي الذي لا يُفسح لنفسه مجالًا لأن يُقال، أو الذي لا يتَمَفْصَل مع الدلالي، فيمثِّل ما هو غير قابل للتواصل، وغير القصدي في الحياة.

يسمح هذا التحليل الريكوري للعلاقة بين فعل الكلام وفعل التكلُّم بتعميق تحليلنا للفهم، وبالتالي لعدم الفهم أو لسوئه، في الخطاب الشفهي عمومًا، وفي الحوار خصوصًا. وكنا قد بيّنا سابقًا أن الهدف الأساس للحوار هو الفهم المتبادل، أي فهم كلِّ محاور للآخر. وجرى تأكيد أن هذا الفهم يتحقَّق بواسطة فهم الكلام المتبادل. لكن الأسئلة التي تطرح نفسها هنا: هل يُفضي فهم ما يقوله الخطاب بالضرورة إلى فهم مايريد المحاور قوله؟ ألا يمكن النظر إلى فهم دلالة كلام محاور ما على أنه عدم فهم أو سوء فهم، حين لا يتطابق هذا الفهم مع قصد هذا المحاور؟ إن فهم قصد المحاور، أو ما يريد قوله، يمرُّ بالضرورة عبر فهم دلالة كلامه، لكن، ألا يمكن أن نتَّخذ من قصد المتكلِّم أساسًا نبني عليه لاحقًا فهمنا لدلالة كلامه؟ وتقودنا هذه الأسئلة كلها إلى تناول مسألة الدائرة الهيرمينوطيقية

---

(57) Ricœur, «Discours,» p. 122-123.

(58) المصدر نفسه، ص 123.

(59) المصدر نفسه، ص 126.

المحايثة لكلّ فهم. وتظهر هذه الدائرة في شكلين متداخلين: يرتبط الأول بالعلاقة الدائرية بين الفهم والفهمِ المسبق، ويتعلّق الثاني بالعلاقة الدائرية بين فهم أجزاء الخطاب وفهمه بوصفه كلًّا متكاملًا.

3- العلاقة الجدلية بين فهم دلالة الكلام وفهم قصد المتكلِّم

ثمة اعتقاد شائع نسبيًا أن فهم ما نقوله، أو بالأحرى فهمنا، في محادثة عادية يحصل عندما يفهم المتحاور معنا قصدنا، أي يفهم ما نريد قوله من خلال كلامنا. ويختزل هذا الاعتقاد فهمَ الكلام إلى فهم قصد المتكلِّم، ويهمل واقعة أن دلالات كلامنا تتجاوز، حكمًا ودائمًا، المعاني التي نريد قولها، أي قصدنا من هذا الكلام. وحتى في حالة الحوار، حيث ينبغي التركيز على السعي إلى فهم قصد المتحاور، فإن فهم دلالة كلام المحاور لا يفضي بالضرورة إلى فهم قصده، وبالتالي ليس هناك تطابق ضروري بين الدلالة والقصد، أو بين فهم الدلالة وفهم القصد. فغاية الحوار هي بلوغ التفاهم والفهم المتبادل، أي فهم كلِّ محاور ما يريد الآخر قوله، عن طريق فهم ما يقوله. ومع أن فهم قصد متحدِّثٍ ما يمرُّ بالضرورة عبر فهم كلامه، فإنه يتعين أن نأخذ في الحسبان الاختلاف بين دلالة الكلام وقصد المتكلِّم؛ فعلى العكس من قصد المتكلِّم، الذي يكون غالبًا وعمومًا محدَّدًا وأحاديًا، فإن دلالة الكلام متعدِّدة بشكل دائم لا مفرَّ منه. وانطلاقًا من ذلك، فإن الدلالة أو الدلالات الممكنة للكلام تتجاوز دومًا قصد المتكلم من هذا الكلام. وبإبرازنا المسافة الفاصلة بين ما نريد قوله بكلامنا (القصد) وما يمكن أن يقوله أو يعنيه هذا الكلام (الدلالة)، نشدِّد على الإمكان الدائم لوقوع سوء الفهم أو عدمه، في تبادل الحديث الشفهي. وهذه المسافة ليست ناتجة من تعدُّدية معاني الكلمات ودلالات الجمل في اللغات الطبيعية فحسب، بل ناتجة، أيضًا وبشكل خاص، من تعدُّدية دلالات الكلام أو الخطاب، بوصفه كلًّا.

بالنسبة إلى الكلمات، يجب التمييز بين نوعين من تعدُّدية معانيها أو دلالاتها: تعدُّدية أولية قاموسية (La Polysémie)، وتعدُّدية تابعة أو ملحقة (Les Connotations). والتعدُّدية الأولية ملازمة للُّغة حيث يمكن القول - مع ريكور - إن «كلماتنا كلها،

في اللغات الطبيعية، متعدِّدة الدلالات»[60]. ويظهر تعدُّد دلالات الكلمات في القواميس، حيث يكون لكلٍّ كلمة معانٍ متعدِّدة ومختلفة. ويشير ذلك إلى أن لكل كلمة دلالات عدة ممكنة، وتتحقَّق هذه الدلالة أو تلك تبعًا لسياق استخدام الكلمات. ومع أننا نستطيع القول - مع ريكور - إن كلَّ كلمة لها معنى حرفي أو «حقيقي»، فإنه ينبغي التشديد، في المقابل، على أن هذا المعنى يتضمن تعددية مختلفة، بل ومتنافرة. لكن، على العكس من الجناس (L'Homonyme)، حيث تشترك كلمتان، أو أكثر، في اللفظ وتختلفان في المعنى، فإن تعددية دلالات الكلمة الواحدة، واختلافها أو تنافرها، لا تقوض وحدة هذه الكلمة أو هُويتها[61]. ونجد هذه الهُوية الواحدة في القواميس التي تشير إلى التعددية ضمن الكلمة الواحدة. وترتبط هذه التعددية بالسياقات المختلفة التي يمكن أن تُستخدم فيها هذه الكلمة. وهكذا، تستطيع الكلمة الواحدة أن تشير إلى هذه الدلالة أو تلك تبعًا لاستخدامها في هذا السياق أو ذاك. وبتعبير آخر، تستطيع الكلمة الواحدة أن تتلقى معانيَ مختلفة تبعًا لسياقات استخدامها. ويعني السياق هنا العلاقة الجدلية بين الكلمة والجملة والكلام الذي يتضمَّنهما، بوصفه كلًّا. وسنعود لاحقًا إلى تناول هذه العلاقة الجدلية.

على الرغم من امتلاك الكلمة الواحدة عددًا من المعاني المحتملة، فإن واحدًا فقط من هذه المعاني هو الذي يكون في الغالب مقصودًا من جانب المتكلم، ومفهومًا من جانب المتلقِّي. ويقوم السياق بغربلة تعددية معاني كلِّ كلمة، حيث يبرز واحد منها فقط ويتحقق. ويمكننا القول - مع ريكور -

(60) Paul Ricœur, «La Métaphore et le problème central de l'herméneutique,» *Revue philosophique de Louvain*, vol. 70, no. 5 (Février 1972), p. 96.

(بول ريكور، «الاستعارة والمشكل المركزي للهيرمنيوطيقا،» ترجمة طارق النعمان، الكرمل، العدد 60 (صيف 1999)، ص 174).

(61) يوضِّح ريكور أسباب محافظة الكلمة الواحدة على وحدتها أو هويتها، على الرغم من تعدُّد دلالاتها واختلاف هذه الدلالات وتنافرها، من خلال أربع نقاط أساس: «1- يمكن إحصاء هذه الدلالات، أي تحديدها بواسطة الترادف؛ 2- يمكن تصنيفها، أي إحالتها إلى أصناف من الاستخدام السياقي؛ 3- يمكن تنظيمها، أي تقديم تراتبية ما تؤسِّس للقرابة النسبية، وفي الوقت نفسه، للمسافة النسبية، بين المعاني الأكثر هامشية والمعاني الأكثر مركزية؛ 4- وفي النهاية، وبشكل خاص، يستمرُّ الوعي اللغوي للمتكلِّمين في إدراك هوية ما للمعنى، في تعددية الدلالات». انظر: Ricœur, *La Métaphore*, p. 148.

إن «الانتقاء المتبادَل دلاليًا لأحد المعاني يتمُّ غالبًا بطريقة صامتة، حيث إن المعاني الأخرى غير الملائمة لا تأتي، في سياق معطى، حتى إلى الذهن»[62]. لكن ريكور يُشدِّد، في المقابل، على أن على الرغم من أن «السياق يقرِّر المعنى الذي تأخذه الكلمة في هذه الحالة من الخطاب [...]، فإن الجدال بشأن الكلمات يمكن أن يكون بلا نهاية: ما الذي أردت قوله؟... إلخ. ومن خلال لعبة الأسئلة والأجوبة، يمكن الأمور أن تتحدَّد أو أن يصيبها التشويش»[63]. والجدير بالملاحظة هنا أن ريكور نفسه يعترف بأن لعبة الأسئلة والأجوبة يمكن أن تفضي إلى تشوش، في ما يتعلَّق بدلالة كلمةٍ ما، في سياق تبادل الحديث. وانطلاقًا من ذلك، يمكننا أن نفهم لماذا نظر ريكور إلى تعددية معاني الكلمات على أنها «مصدر لسوء الفهم»[64]. ونحن نرى أن سوء فهم دلالة الكلمات يتعلَّق بتعددية المعاني الملحقة أو التابعة، أكثر من تعلقه بتعددية المعاني الأولية القاموسية. والسؤال الذي نسعى إلى تناوله هنا يتعلَّق بمدى قدرة السياق على غربلة المعاني الملحقة أو التابعة للكلمات، مقارنة بقدرته النسبية على القيام بذلك مع المعاني الأولية القاموسية. بكلمات أخرى، إذا كان السياق ينجح غالبًا في غربلة تعددية المعاني الأولية القاموسية للكلمات، فهل يحقِّق النجاح ذاته، على صعيد المعاني الملحقة أو التابعة لهذه الكلمات؟

لنميزْ بدايةً بين تعددية المعاني الأولية القاموسية وتعددية المعاني التابعة والملحقة. فإذا كانت التعددية الأولى تشير إلى أن كلَّ كلمة تتلقى معاني مختلفة، وفقًا لتنوع أو اختلاف استخداماتها، فإن التعددية الثانية تتعلق بتنوع معاني الكلمة الواحدة نفسها، في الاستخدام نفسه. وتشير التعددية التابعة والملحقة إلى الدلالات الضمنية والملحقة بكلمةٍ ما. وإذا كانت الدلالات في التعددية

(62) Ricœur, *La Métaphore*, p. 168.

(63) Ricœur, «Le Paradigme,» p. 47. (ريكور، عن الترجمة، ص 49).

(64) يجب الإشارة هنا إلى أن تعدُّد معاني الكلمات ليس، بالنسبة إلى ريكور، «مصدرًا لسوء الفهم» فحسب، بل هو أيضًا وخصوصًا، «مصدر لغنى اللغة». انظر: Paul Ricœur: «Poetry and Possibility: An Interview with Paul Ricœur,» Interview by Philip Fried, in: *A Ricœur Reader*.

نُشرت هذه المقابلة في الأصل في: *Manhattan Review*, vol. 2, no. 2 (Summer 1982), pp. 6-21.

يشير ريكور، في نص آخر، إلى أن تعدُّد معاني الكلمات «ليس ظاهرة مرَضية، بل سمة لعافية لغاتنا». انظر: Ricœur, *La Métaphore*, p. 148.

القاموسية هي دلالات حرفية وعامة، فإن الدلالات في التعددية التابعة والملحقة هي دلالات ذاتية وعاطفية وخاصة. فالمعنى الأولي والقاموسي لكلمة «الشُّرطِي» مثلًا، يشير إلى الشخص الذي يعمل في مجال الشرطة وحفظ الأمن وما شابه. وهذا المعنى عام وذائع. لكن، ربما تُلحَق معانٍ أخرى بهذه الكلمة، لدى بعض الأشخاص أو الجماعات أو الفئات، حيث يصبح الشرطي رمزًا للفقر أو الظلم أو القمع أو الرشوة والفساد، وغير ذلك من المعاني الخاصة.

يرتبط سوء الفهم أو عدمه، بشكل خاص، بالمعاني الملحقة أو الخاصة المتعددة، أكثر من ارتباطه بالمعاني الأولية القاموسية. وعندما نتساءل، في حوار ما، بخصوص كلمة ما: «ما الذي تريد قوله بهذه الكلمة؟»، فإن هذا التساؤل يتعلق غالبًا بالمعاني الخاصة لا بالمعاني العامة. وتختلف المعاني الخاصة الملحقة بكلمةٍ ما تبعًا لاختلاف الثقافات والأشخاص والسياقات. ومع أن في استطاعة السياق غربلة المعاني الخاصة المتعددة، وتحديد المعنى المقصود، لدرجة أو لأخرى، ومع أن وضع هذه المعاني موضع تساؤل ونقاش لتحديد معانيها يساهم في توضيح المعنى المقصود، لدرجة أكبر، فإن هذا التحديد وذاك التوضيح ليسا، غالبًا، كاملين وحاسمين تمامًا، بل هما جزئيان ونسبيان. وتبرُز مشكلة سوء الفهم أو عدمه مع تعددية المعاني الخاصة الملحقة، بدرجة أكبر من درجة بروزها مع تعددية المعاني العامة القاموسية. ويسمح السياق، أو بالأحرى فهمنا للسياق، بغربلةٍ جزئية ونسبية لتعددية المعاني. وإذا كان السياق يشير هنا إلى العلاقة الجدلية بين الكلمة والجملة والكلام بوصفه كلًّا متكاملًا، فإن المعاني الخاصة المُلحقة تشكِّل ما يسمِّيه ريكور «السياقات الخفية». وبسبب هذه السياقات، لا يُفضي تبادل الأسئلة والأجوبة، في الحديث الشفهي إلى تجاوزٍ ضروري أو أكيدٍ لسوء الفهم أو عدمه، بل إن هذا التبادل يمكن أن ينتهي بتشوش المعاني واختلاطها. ويكتب ريكور، في هذا الصدد: «ليس هناك سياقات ظاهرة فقط، فهناك السياقات الخفية وما نسمِّيه الدلالات الملحقة التي ليست كلُّها فكرية، بل وجدانية أيضًا، وليست كلُّها عامة، بل خاصة بوسطٍ ما، بطبقةٍ ما، بجماعةٍ ما، بل وبدائرةٍ سرية ما أيضًا. وهكذا يوجد إذن كلُّ الهامش المكتوم بواسطة الرقابة والمنع؛ هامش ما لا يُقال الذي شقّ طريقه بواسطة كلِّ صورِ المخفيّ»[65].

---

(65) Ricœur, «Le Paradigme,» p. 48. (ريكور، عن الترجمة، ص 49).

نستطيع الوصول إلى فهم تقريبي للدلالات العامة والخاصة للكلمات والتعابير التي يستخدمها متحدِّث ما، من خلال ربطها، بطريقة جدلية، مع فهم كلامه، بوصفه كلًّا متكاملًا. وقبل تناول هذه العلاقة الدائرية والجدلية بين فهم أجزاء الكلام وفهمه بوصفه كلًّا، لا بد من الإشارة إلى أن ما قد يُعتبر سوء فهم أو انعدام فهم بخصوص كلمةٍ ما، ومن وجهة نظرٍ ما، يمكن أن يُعتبر، من وجهة نظرٍ أخرى، فهمًا مختلفًا أو أعمق. فثمة أساس ذاتي قيمي محايث للدلالات الخاصة الملحقة. وانطلاقًا من ذلك، ينبغي ألّا نعتبر الفهم المختلف عن فهمنا لهذه الدلالات فهمًا سيئًا أو عدم فهم، ببساطةٍ وبالضرورة، لمجرَّد اختلافه عن فهمنا أو عمَّا نعتبره فهمًا صحيحًا؛ ففي الحوار، يمكن فهم الدلالات الخاصة الملحقة بكلمةٍ ما أن يُفضيَ إلى عدم فهم أو سوء فهم، إذا لم تكن هذه الدلالات مقصودة من جانب المتحدث. ففي مثل هذه الحالات، يمكننا الحديث عن فهم للكلام، من جهة أولى، وعن عدم فهم أو سوء فهم لقصد المتكلِّم، من جهة ثانية. وقد يساعد تبادل الأسئلة والأجوبة أحيانًا في تجاوز سوء الفهم أو عدمه، في هذا الخصوص، ولكن لا يمكن هذا التجاوز إلّا أن يكون جزئيًا وتقريبيًا. فلا يمكنه أن يكون كاملًا، لأن توضيح هذه الدلالات يمرُّ بالضرورة عبر إنتاج كلام آخر يتضمن كلمات تكون دلالاتها الخاصة، وحتى العامة، بحاجةٍ أيضًا إلى توضيح، لدرجة أو لأخرى. ويستدعي توضيحُ دلالات الكلمات بوصفها جزءًا، توضيحًا آخر لدلالة الكلام بوصفه كلًّا، ولقصد المتكلم أو لما يريد قوله، من خلال هذا الكلام. والمسافة الفاصلة، بشكل ضروري، بين دلالات الكلام وقصد المتكلِّم، هي التي تجعل من فهم كلام الآخر فهمًا تأويليًا بالضرورة. وتحت عنوان «المكان الأول للتأويل»، اعتبر ريكور أن التأويل يقوم تحديدًا على «التعرُّف إلى الرسالة الأحادية المعنى نسبيًا التي يكونها المتكلم على الأساس المتعدد المعاني للمفردات المعجمية المشتركة. فإنتاج خطاب أحادي المعنى نسبيًا، بواسطة كلمات متعددة المعاني، وتحديد هذا القصد الأحادي المعنى، في تلقِّي الرسالة، هو عمل التأويل الأول والأكثر أولية»[66].

---

(66) Paul Ricœur: «La Tâche de l'herméneutique: En Venant de Schleiermacher et du Dilthey,» dans: *Du texte à l'action*, p. 77.

نُشرت هذه المقالة في الأصل في: Gérald Antoine [et al.], *Exegesis: Problèmes de méthode et exercices de lecture, Genèse 22 et Luc 15*, Travaux publiés sous la direction de François Bovon et Grégoire Rouiller, Bibliothèque théologique (Neuchâtel; Paris: Delachaux et Niestlé, 1975), pp. 179-200.

لتوضيح مسألة الفهم عمومًا، وفهم الخطاب الشفهي خصوصًا، من الملائم التمييز نسبيًا بين نوعين من المعنى[67]: المعنى الدلالي أو اللغوي، والمعنى التقويمي أو المعياري. وهما يناظران نوعين مختلفين نسبيًا من الفهم: الفهم الدلالي أو اللغوي، والفهم التقويمي أو المعياري. وقبل أن نباشر شرح مضامين الاختلاف بين نوعي المعنى والفهم الخاص بكلٍّ منهما، ينبغي التشديد على الطابع النسبي لهذا الاختلاف أو التمييز؛ فهو نسبي بقدر التداخل الدائم القائم بين الجانب الدلالي والجانب القيمي في المعنى وفي فهمه. ورأى ريكور محقًّا أن كلَّ جانب يتضمن الجانب الآخر، ويظهر هذا التضمُّن المتبادل في دلالات الكلمات والجمل والكلام بوصفه كلًّا، وفي فهم هذه الدلالات[68]. انطلاقًا من ذلك التداخل أو التضمُّن المتبادل، ينبغي النظر إلى هذين النوعين من الفهم - اللذين يقابلان نوعين من المعنى - على أنهما يجسِّدان جانبين من الفهم الواحد نفسه، كما يشكِّل نوعا المعنى بعدين للمعنى الواحد نفسه. وعلى الرغم من تردُّدنا في القيام بهذا التمييز الأداتي أو الإجرائي، فإننا نرى أنه مفيد وممكن، بل وضروري، نظرًا إلى أنه يفسح المجال لتوضيح الطابع النسبي والجدلي الذي تتَّسم به العلاقة بين الفهم وعدم الفهم أو سوئه، حيث يمكننا أن نشرح - انطلاقًا من ذلك التمييز - كيف يمكن أن يحصل الفهم، على صعيدٍ ما، ويكون هو نفسه سوء فهم أو عدم فهم، على صعيد آخر. ونأمل أن يوضِّح الشرح المكثَّف لهذا التمييز الأداتي النظري، معقوليته وفائدته.

أن نفهم دلاليًا يعني أن نفهم الجانب الدلالي أو الدلالة غير القيمية للغة. وعلى هذا الأساس، يمكننا أن ندعو هذا الفهم «الفهم اللغوي». ويؤدي هذا الفهم دورًا مهمًّا وبارزًا على صعيد فهم الكلمات، بشكل خاص، وعلى صعيد فهم الجمل، بدرجة أقل. أمَّا الفهم التقويمي فنقصد به حكم الأهمية (Le Jugement

---

(67) نجد هذا التمييز جزئيًا عن تيودور أبل، انظر: Theodore Abel, «The Operation Called Verstehen,» in: *Understanding and Social Inquiry*, Edited by Fred R. Dallmayr and Thomas A. McCarthy (London: University of Notre Dame Press, 1977), pp. 81-91.

نُشرت هذه المقالة في الأصل في: *The American Journal of Sociology*, vol. 54, no. 3 (November 1948), pp. 211-218.

(68) انظر: Paul Ricœur: «Construing and Constructing: A Review of *the Aims of Interpretation* by E. D. Hirsch, Jr.,» in: *A Ricœur Reader*, pp. 195-199.

d'importance) الذي يحضر في فهم الكلمات والجمل، لكن دوره الأكبر والأهمّ يبرز في فهم الكلام أو الخطاب بوصفه كلًّا. ويفيد هذا التمييز في إبراز ضرورة تناول مسألة الفهم، انطلاقًا من الاختلاف والوصف، قبل تناوله انطلاقًا من التقويم المعياري الذي يركِّز على إقامة تفاضل أو تراتبية لأشكال الفهم الموجودة، حيث يجعل فهمًا ما أفضل أو أسوأ من فهم آخر. ويساعد هذا التمييز في التشديد على سمة الاختلاف المحايثة لفهم البشر للموضوع نفسه، حيث لا نختزل هذا الاختلاف إلى تمييزٍ بين فهم، من جهة، وسوء فهم أو عدم فهم، من جهة أخرى. وعلى المستوى المعرفيِّ، يكون فهم البشر لموضوع أو لكلام معين معرَّضًا للاختلاف والتنوع، دائمًا، بسبب اختلاف كلٍّ منهم عن الآخر، تاريخيًا وأنطولوجيًا، ولأن الكلام أو الخطاب بوصفه موضوع الفهم يفسح مجالًا دائمًا للتنوع والاختلاف.

لنأخذ، على سبيل المثال، الجملة الآتية: «أنا أكره بلدي أو وطني». فمن السهل عمومًا فهم معنى هذه الجملة على الصعيد الدلالي اللغوي الضيق، لكن قد يصعب كثيرًا فهمها على الصعيد القيمي؛ وربما تدفعنا هذه الصعوبة - عند سماع هذا القول - إلى التساؤل وإعلان الدهشة والاستغراب: «معقول؟»، «ما الذي تقصده؟»، «لماذا تكره بلدك أو وطنك؟»... إلخ. من جهة أخرى، عندما نصف كلامًا ما على أنه «ليس له معنى»، أو أنه «لا يعني شيئًا»، فهذا الوصف لا يعني عادةً أننا لم نفهم المعنى اللغوي للكلام. فبهذا القول، أو ما يماثله، يُعبِّر عن فهمنا، أو بالأحرى عن عدم فهمنا، القيمي أو التقويمي. وهذا الفهم يعبِّر عن قيمنا وتقويماتنا للموضوعات التي يتناولها هذا القول، وعن حكم الأهمية الذي يتحدَّد، انطلاقًا منه، أهمية أو معنى هذا الأمر أو ذاك. ويرتبط الفهم التقويمي - الذي ينبغي عدم اختزاله إلى مجرَّد فهم أخلاقي - بشكل خاص، بالسمة الدائرية لفهم الخطاب.

الخطاب، مكتوبًا أكان أم شفهيًّا، هو كلِّية دالَّة تتضمن أجزاءً متعدِّدة. ونحتاج إلى فهم دلالة أجزاء الخطاب كي نفهم دلالة الخطاب بوصفه كلًّا. وفي المقابل، يعتمد فهمنا أجزاء الخطاب على فهمنا علاقة كلِّ جزءٍ مع الأجزاء الأخرى من جهة، ومع الخطاب بوصفه كلًّا من جهة أخرى. وهكذا، فنحن بحاجةٍ إلى فهم معنى الأجزاء لفهم الخطاب بوصفه كلًّا، والعكس بالعكس. ويهدف إبراز السمة الدائرية لفهم الخطاب إلى القول إن فهم خطاب ما أشبه بعملية بناء، أو بالأحرى إعادة بناء الخطاب بوصفه كلًّا. ويظهر في هذه العملية أساس تقويمي يُبرِز أهمية

جزءٍ أو جانب ما، ويقلّل من أهمية جزءٍ أو جانب آخر؛ حيث يصبح ما نعتبره مهمًّا أساسًا موضِّحًا الأجزاء الأخرى التي تنبني عليه. وهذا الفهم البنائي فهم تأويلي بالضرورة؛ لأن من الممكن دائمًا أن يكون هناك فهم آخر، مختلف عن الفهم الأول، بل ومناقض له.

هذه العلاقة الدائرية الجدلية بين فهم أجزاء الخطاب وفهمه بوصفه كلًّا، هي أحد الشكلين أو إحدى الصيغتين المعبِّرتين عن الدائرة الهيرمينوطيقية الشهيرة. ويتمثَّل الشكل الثاني الذي تتَّخذه هذه الدائرة في العلاقة الدائرية الجدلية بين الفهم والفهم المسبق. ولفهم هذا الشكل من الدائرة الهيرمينوطيقية، ينبغي التمييز بين الفهم، بوصفه عملية وسيرورةً معرفيةً - وهو ما يمكن أن نسمِّيه «الفهم الخاصّ» - والفهم بوصفه كينونةً معرفيةً أو صيغةً معرفية لوجود الإنسان، وهي حالة تتشكَّل تبعًا للسيرورة التاريخية للإنسان، ويمكن أن نسمِّيَ هذا الفهم «الفهم العام». وتُقاد كلُّ سيرورة فهم، أو تتأثَّر على الأقل، بفهم مسبق. والمقصود بهذا الفهم نظرتنا العامة وأحكامنا الأولية بخصوص العالم والوجود والقيم... إلخ. وينطوي هذا الفهم المسبق أيضًا على أحكامنا المسبقة بخصوص موضوع الحوار وشركائنا فيه... إلخ، حيث يقوم فهمنا المسبق لمن نحاوره بدور مهم في فهم كلامه وفهم ما يريد قوله. ويهدف هذا التمييز بين عملية الفهم والفهم المسبق إلى التشديد على الدور الكبير الذي تقوم به أحكامنا المسبقة، المكوِّنة لفهمنا المسبق في سيرورة فهم خاص ما، من ناحية أولى، وإلى إبراز الجِدَّة الخلَّاقة التي يمكن أن تنبثق داخل الفهم الخاص وبواسطته، من ناحية ثانية. ولا يقتصر الفهم الخاص أو عملية الفهم المتعلِّقة بموضوع ما، في الحوار على الأقل، على أن يكون مجرَّد اجترارٍ أو تكرارٍ رتيبٍ لفهمنا المسبق، فالجِدَّة التي يمكن أن يتَّسم بها فهمنا الخاص تستطيع المساهمة في تعديلٍ جزئي لفهمنا المسبق أو العام، وتعميقه وإعادة صوغه. وهذه العلاقة الجدلية بين الفهم الخاص والفهم العام هي سمة ملازمة لكلِّ سيرورة فهم، وتعبِّر عن شكل متميز من أشكال الدائرة الهيرمينوطيقية السائدة في كلِّ فهم، بل وفي كلِّ عملية معرفية. ويفضي هذا الجدل بين الفهم والفهم المسبق إلى فهم مسبقٍ جديدٍ يقود فهمنا اللاحق، ويتجدَّد بواسطته، في الوقت نفسه.

4- الفهم والحقيقة والاعتقاد: التوتر الصراعي في الفهم

إن الإمكان الدائم للاختلاف والتباين في فهمنا كلام شخص ما يجعل هذا الفهم تأويليًا، وربما يفضي إلى صراع بين الفهوم أو التأويلات المختلفة والمتنافرة. ومن الأسئلة التي يمكن طرحها، فيّ هذا الخصوص: هل ثمة فهم أفضل من فهم آخر؟ وعلى أي أساس يمكن إقامة هذه التراتبية أو هذه المفاضلة؟ هل ينبغي أن نقول - مع غادامر مثلًا - إن ليس هناك فهم أفضل من فهم آخر، لأننا نفهم كلّ مرة بشكلٍ مختلفٍ، أم ينبغي تأكيد - مع كارل أوتو أبل مثلًا - عكس ذلك، أي ينبغي للهيرمَينوطيقا أن تحافظ على البُعد المعياري المتمثّل في السعي إلى بلوغ الفهم «الأفضل»؟

تتعلّق هذه الأسئلة، وما يماثلها، بالتوجُّه «العلمي» أو الفلسفي للهيرمينوطيقا. فالهيرمينوطيقا، بوصفها ميدان بحثٍ فلسفي - كما هي الحال في هيرمينوطيقا غادامر مثلًا - تعتبر أنه ليس ثمة إمكان للتمييز بين الأفهام، لذا ينبغي تناول هذه المسألة انطلاقًا من مقولة الاختلاف لا على أساس معيارٍ ما للمفاضلة. وفي المقابل، يُشدِّد الباحثون في الهيرمينوطيقا - بوصفها مبحثًا علميًا - على وجوب أن تتوجَّه نحو إيجاد حلٍّ جزئي، على الأقل، للصراع بين الأفهام والتأويلات، وأن تضع، من أجل ذلك، معاييرَ وقواعدَ تساعدنا في المفاضلة بينها، ووضعها في تراتبيةٍ ما.

بالنسبة إلى ريكور، نلاحظ تطورًا أو تغيرًا في موقفه في هذا الخصوص؛ ففي مرحلة هيرمينوطيقا الرموز - أي في ستينيات القرن الماضي - أكد أن الهيرمينوطيقا بوصفها مبحثًا فلسفيًا، لا تستطيع، ولا تنشد أصلًا، حسم الصراع بين التأويلات المتنافسة. فهذا الصراع منبثق عن طبيعة الموضوع الهيرمينوطيقي نفسه، بمعنى أن هذا الموضوع ذو أبعاد ودلالات مختلفة تفسح المجال لفهوم وتأويلات مختلفة. لكن مع الانتقال إلى هيرمينوطيقا النصوص والأفعال - انطلاقًا من بداية سبعينيات القرن الماضي - بدأ ريكور الحديث عن إمكان إقامة معرفة علمية للنصوص، وتكوين معايير وقواعد للمفاضلة النسبية بين التأويلات والأفهام المختلفة والمتنافرة. ومن الملائم، في هذا السياق، التذكير بشعار هيرمينوطيقا النص والفعل عند ريكور: «تفسيرٌ أكثر من أجل فهم أفضل». وعلى الرغم من

محاولة ريكور اتّخاذ موقفٍ وسطي عمومًا، في هذا الصدد - بين الموقفين اللذين يمثّلهما كل من غادامر وكارل أوتو أبل - فإن اتجاهه الهيرمينوطيقي كان أقرب إلى هيرمينوطيقا غادامر الفلسفية منه إلى هيرمينوطيقا كارل أوتو أبل العلمية. ومع أنه أفسح مجالًا في هيرمينوطيقاه للمحاجّة مع أو ضد هذا التأويل أو ذاك، فإنه أكد، في المقابل أن: «[...] مهمة فن التأويل - مقارنةً بفن المحاجّة - لا تكمن في الانتصار لرأي على حساب رأي آخر، بقدر اهتمامها بالسماح لنصٍّ ما بأن يدلّ بقدر ما يستطيع، لا أن يدلّ على شيءٍ دون آخر، وإنما أن 'يدلّ أكثر'، وأن يدفع بذلك إلى أن 'نفكّر أكثر' [...]»[69].

يشير كريستيان برنِر محقًّا إلى أن الفهم يفترض بالضرورة، وبشكل ضمني أو صريح، تمييزًا بين الفَهم الجيد والفهم السيئ، بين الفهم وعدم الفهم أو سوئه[70]. لكن، ينبغي لهذا الافتراض ألّا يحجب الإمكان الدائم لتناول الفهم على أساس مقولة الاختلاف. فانطلاقًا من هذه المقولة، لا يكون ثمة فهم أو تأويل أفضل أو أسوأ من فهم أو تأويل آخر، وإنما هو مختلف عنه فحسب. ولا يمكن تطبيق معايير المفاضلة المفترضة على كلّ اختلافٍ بين الفهوم أو بين التأويلات. وعندما نكون أمام فهمين مختلفين أو متنافرين، فإن كل فهم هو عدم فهم أو سوء فهم، من الزاوية الضيقة أو الأحادية لوجهة نظر الفهم الآخر. وقد يُعتبَر فهم الآخر المختلف عن فهمنا تأويلًا غير ضروري. لكن الحوار قد يفضي أحيانًا إلى التخلّي، الجزئي أو الكامل، عن فهمنا أو تأويلنا لأمرٍ ما، والتبنّي، الجزئي أو الكامل، لفهم الآخر أو لتأويله.

يسكن التعارض بين الصحيح والخاطئ، بين الحقيقي والباطل، كلَّ فهم وكلَّ تأويل. ويمكن طرح مسألة الحقيقة - التي تشكّل، وفقًا لهابرماس، «كعب أخيل بالنسبة إلى التراث الهيرمينوطيقي كله»[71] - وتحليلها، من خلال تناول

---

(69) Ricœur, «Rhétorique,» p. 492.

(70) انظر: Berner, *Au Détour du sens*, p. 28.

(71) Jürgen Habermas, «Philosophie herméneutique et philosophie analytique. Deux variantes complémentaires du tournant linguistique,» dans: K.-O. Appel [et al.], *Un Siècle de philosophie: 1900-2000*, Traduit de l'allemand par Rainer Rochlitz, Folio. Essais; 369 (Paris: Gallimard; Centre Pompidou, 2000), pp. 177-230. النسخة الألمانية النهائية لهذا العمل، كما أخرجها هابرماس، موجودة تحت عنوان «Hermeneutische und Analytische Philosophie. Zwei Komplementäre Spielarten der linguistischen Wende,» dans: *Wahrheit und Rechtfertigung: Philosophische Aufsätze* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1999), trad. Française à paraître aux éditions Gallimard. (N.d.T.)

العلاقة بينها وبين مسائل الفهم والمعنى واليقين والاعتقاد. فهل يمكن الكشف عن تواز في العلاقة بين الحقيقة والمعنى، بين الخطأ واللامعنى؟ وما درجة اليقين التي يمكن أن يبلغها الفهم، أو التي نستطيع أن نعزوها إليه؟

نرى أن تناول مثل هذه الأسئلة، في الهيرمينوطيقا عمومًا وفي هيرمينوطيقا الخطاب الشفهي والحوار خصوصًا، ينبغي أن ينطلق من تحليل لفعل الاعتقاد الذي يشكّل الأساس الرئيس لما يمكن أن نعتبره «حقيقة». ولا نقّصد هنا اختزال مسألة الحقيقة إلى فعل الاعتقاد، كما أننا لا نتبنى الأطروحة القائمة على إنكار إمكان بلوغ ما يمكن أن نعتبره، بمعنى ما، «حقيقة موضوعية». فالمقصود بالتحديد هو تأكيد أن اعتقادنا فكرة ما على أنها حقيقة، هو العنصر الحاسم المكون لحقائقنا. وانطلاقًا من ذلك، فإن الحقيقة - بوصفها تطابقًا بين الفكر والواقع، أو بين ما في الأذهان وما في الأعيان - هي، في هذا الإطار، مسألة مشتّقة وثانوية نسبيًا.

إذا انطلقنا من التمييز التقليدي بين المعرفة والاعتقاد، نستطيع القول إن الفهم يرتبط بالاعتقاد أكثر من ارتباطه بالمعرفة. فوفقًا لهذا التمييز، وعلى صعيد مستوى أو درجة اليقين، فإن الاعتقاد «يشير إلى نمطٍ معرفي أدنى من النمط المعرفي الذي يشير إليه الفعل 'أعرف'، وهذا الفعل هو نمط أعلى من الاعتقاد»[72]. ولا يهدف هذا التمييز بين الاعتقاد والفهم من جهة، والمعرفة أو العلم (التي تظهر في صيغة «أنا أعرف» أو «أنا أعلم») من جهة أخرى، إلى وضعهما في حالةٍ من التنافر والتنافس أو الصراع، فنحن نرى - مع دونالد ديفيدسون - أن «المعرفة نفسها ليست شيئًا آخر غير 'اعتقاد صحيح مسوغ'»[73]. وارتباط الفهم بالاعتقاد، أكثر من ارتباطه بالمعرفة، لا ينتج من كون الاعتقاد أدنى مستوىً من المعرفة، على صعيد اليقين فحسب، بل أيضًا وخصوصًا، لأنه - كما يقول فيتغنشتاين محقًّا - «يُفترَض بـ 'أنا أعرف' التعبير عن علاقةٍ، ليس بين الأنا ومعنى عبارة ما (كما هي الحال مع 'أنا أعرف')، وإنما بين الأنا وواقعةٍ ما»[74].

(72) Denis Perrin and Isabel Weiss, *La Croyance*, Philo-notions (Paris: Ellipses, 2003), p. 44.

(73) Donald Davidson, «A Coherence Theory of Truth and Knowledge,» in: Stuttgarter Hegel-Kongress, *Kant oder Hegel?: über Formen der Begründung in der Philosophie*, herausgegeben von Dieter Henrich, Veröffentlichungen der Internationalen Hegel-Vereinigung; 12 (Stuttgart: Klett-Cotta, 1983), p. 423.

(74) Perrin and Weiss, p. 44.

هكذا، فإن تناول الهيرمينوطيقا مسألتي الفهم والتأويل يركِّز على مسألة المعنى أكثر من تركيزه على مسألة الحقيقة. والحقيقة التي يمكن أن نبحث عنها في فهمنا الآخر وكلامه، هي الحقيقة بوصفها اتِّساقًا داخليًا؛ أي الاتِّساق في الفكر نفسه، وليس بين الفكر والواقع. ولنتذكَّر أن الفهم - وفق التعريف الذي قدمناه - يقوم على الإمساك بالمعنى في كليةٍ متَّسقة أو متماسكة. وسنعود لاحقًا إلى متابعة تحليل هذه المسألة عندما نتناول مبدأ الإنصاف ومبدأ الإحسان، وافتراض الحقيقة والمعقولية في فهمنا كلام الآخر.

يمكن للفهم عمومًا، ولفهم الخطاب الشفهي خصوصًا، أن يجد نفسه في صراع مزدوج: أولهما خارجي، ويتعلَّق بالعلاقة بالفهوم المختلفة التي يمكن أن تكون لدى الآخرين، بخصوص الموضوع نفسه. ولا يمكن، أو لا ينبغي، إهمال هذا الصراع، خصوصًا عندما يكون لدينا الرغبة والمصلحة في بلوغ «الحقيقة»، بخصوص أمرٍ ما (معنى كلام شخص ما مثلًا)، أو في الوصول إلى تفاهمٍ وفهم متبادل بين المتحاورين. وثانيهما داخلي، وينتج من الصراع الأول، وهو يتعلَّق بالصراع بين ما أراه وأفهمه بوصفه حقيقة، بخصوص أمرٍ ما، وفهمي العام لماهية الحقيقة والاعتقاد والفهم... إلخ. فانطلاقًا من فهمي الخاص لكلام شخصٍ ما، يصبح الفهم المختلف لهذا الكلام زائفًا أو باطلًا، بقدر ما يتناقض هذا الفهم مع فهمي، ويتعارض، بالنتيجة، مع ما أعتبره حقيقة. وفي المقابل، إذا اتَّخذنا من الفهم العام لماهية الحقيقة والاعتقاد والفهم نقطة انطلاق، يمكن عندئذٍ أن نميل إلى نَسبَنة درجة الحقيقة التي يمكن أن نعزوها إلى اعتقاداتنا، حيث نعترف بنسبية حقيقتنا التي تصبح حقيقة بين حقائق أخرى ممكنة، أو موجودة فعلًا، ومتمثِّلة في اعتقادات الآخرين المخالفة لاعتقاداتنا. فالاعتقاد لا يعكس الواقع «الموضوعي» فحسب، بل يعكس أيضًا الزاوية التي ينظر من خلالها صاحب الاعتقاد إلى الأمور والسمات الفكرية والنفسية لشخصيته، إضافة طبعًا إلى الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية والسياسية... إلخ، المحيطة به والمؤثِّرة فيه، لدرجة أو لأخرى. انطلاقًا من ذلك، يُسلِّم بالإمكان الدائم لوجود أفهام مختلفة وحقائق متنوعة ومتعارضة، لدرجة أو لأخرى، حيث يعبِّر كل فهم منها عن وجهة نظر مختلفة، ويفقد بالتالي مفهوم الحقيقة «المطلقة» المصداقية والمعقولية والمقبولية. وذلك يفسح المجال لبروز الحقائق النسبية والسياقية التي تدخل في علاقة جدلية، قد تفضي إلى التكامل بين بعضها، نسبيًا وجزئيًا.

إن الفهم العام لماهية أو لمعنى الحقيقة وللاعتقاد هو فهم لتناهي الإنسان ولمحدودية قدراته المعرفية وغير المعرفية. ولهذا الفهم أبعاد أو آثار سلبية، بمعنى ما؛ لأنه يمكن أن يفضي إلى قلقلة حقائقنا واعتقاداتنا، بل قلقلة حياتنا الفكرية والنفسية، وحتى حياتنا عمومًا أيضًا. وفي المقابل، نجد أن الإيجابيات الناتجة من مثل هذا النوع من الفهم متعدِّدة وكبيرة. ويمكن القول، بدايةً، إن امتلاكنا هذا النوع من الفهم شرط ضروري للتحاور مع الآخرين. فمن دون نسبنة اعتقاداتنا وحقائقنا، والانفتاح على اعتقادات وحقائق أخرى، يصعب كثيرًا الدخول في حوارٍ أو الاستمرار فيه. ويفسح هذا الفهم العام المجال للخروج من مركزية الأنا (L'Égocentrisme)، من خلال الاعتراف بأن الآخرين يستطيعون أن يرَوا ويفهموا أمورًا، ربما لا أستطيع أنا نفسي رؤيتها أو فهمها. ولا يعني ذلك الاعترافَ بمحدوديتنا وتناهينا فحسب، بل يشير أيضًا إلى «فعل ثقةٍ بقدرة الآخرين على إدارك وفهم أشياءٍ لا أفهمها»[75]. وهكذا يستطيع هذا الفهم تحويل نقاشاتنا الصراعية والجدالية إلى حوارٍ ودِّي؛ لأن فهم المتحاور يمكن أن يتحول إلى «وسيلة» نفيسة، وعامل حاسم، لتوسيع فهمنا وإغنائه وتعميقه. فضلًا عن ذلك، يمكن الصيغ المختلفة من الفهم التي تتوافر لدى الآخرين أن تقوم بدورٍ نقدي مهم، ليس بخصوص موضوع فهمنا الآخرين فحسب، بل بخصوص فهمنا ذواتنا أيضًا. وليس المقصود هنا الخضوع لفهم الآخرين، لأنه ينبغي عدم الانتقال من تطرُّفٍ إلى تطرفٍ مقابل، من أفضلية فهمنا إلى أفضلية فهم الآخر. كما أن ذلك لا يعني المساواة المعرفية المطلقة بين صيغ الفهم المختلفة والمتنافرة، وإنما يعني تحديدًا تأكيد الضرورة المعرفية، وحتى الأخلاقية، للانفتاح على الآخرين، والبحث عمَّا يمكن أن يسوغ فهمهم، قبل المضي سريعًا إلى نقدهم أو انتقادهم، انطلاقًا من فهمنا المختلف عن فهمهم.

---

(75) «Quo Vadis? Un Entretien avec Paul Ricœur, par Yvanka B. Raynova,» *Labyrinth* [en ligne], vol. 2 (Winter 2000), disponible sur: <http://labyrinth.iaf.ac.at/2000/ricoeur.html>.

في هذا السياق، يقول ريكور، بخصوص فلسفته «إن كلمة 'النسبية' هي المقابل لـ 'الوثوقية'... كما لو أنه لم يكن هناك إلا وجهة نظر، وما إن تقول إن ثمة وجهات نظر متعدِّدة، فأنت نسبوي. بالنسبة إلي، يمكن أن أُدخل بالأحرى كلمة 'التناهي'. أنا أعرف أن لدي منظورًا محدودًا للمشكلات، وأن لدى الآخرين منظورًا آخر. أنا أنتمي إلى طائفة فلسفية حيث أعترف بأن آخرين يرون أشياء لا أستطيع أنا نفسي رؤيتها. صحيح أنك تستطيعين أن تسمّي ذلك 'نسبوية' [...]».

السؤال الذي يستحق الطرح في هذا السياق: كيف يمكننا التوفيق بين هذين المستويين من الفهم، أي بين الفهم الخاص والفهم العام، بين فهم معنىً محدَّدٍ لكلامٍ ما عن موضوعٍ ما، ناظرين إليه على أنه يمثِّل حقيقة ما، أو بالأحرى الحقيقة، فيْ هذا الخصوصَ، حيث نضعه في حالة تعارض مع الصيغ الأخرى المختلفة من الفهم التي ننظر إليها بالنتيجة على أنها زائفة أو غير دقيقة من جهةٍ أولى، وفهمنا تناهينا ومحدوديتنا الذي يعني أن كلَّ فهم يمكن أن يتضمن جانبًا من الحقيقة من جهة ثانية؟ هل ثمة إمكان للمصالحة بين هذين الفهمين؟ وتتعقَّد هذه المسألة لتصبح قريبة من المعضلة، عندما نجد أنفسنا في أوضاع تستوجب - بالمعنى العملي والأخلاقي للكلمة - حسم هذا الصراع الداخلي بين الفهم الخاص والفهم العام. وتنبع ضرورة الحسم من ارتباط الفهوم المختلفة والمتعارضة بقيم أخلاقية وسياسية واقتصادية... إلخ. وتكمن صعوبة مثل هذه الأوضاع في أن الخطأ المعرفي لفهم ما، في هذا السياق، قد يوازي أو يفوق الخطيئة الأخلاقية. كما أن السؤال الذي ينبغي التأمُّل في شأنه، في هذا الخصوص، هو: «من أنا، لأدَّعيَ الجدارة والقدرة على محاكمة الآخرين والحكم عليهم أخلاقيًا؟» لكن التشكيك في جدارتنا لمحاكمة الآخرين أخلاقيًا تقابله ضرورة أخلاقية بل ومعرفية للقيام بمثل هذه المحاكمات أحيانًا. فلنفترض، على سبيل المثال، أننا وجدنا أنفسنا في حوارٍ يتبنَّى فيه المحاور موقفًا عنصريًا أو معاديًا، من حيث المبدأ، للسامية، أو للمسلمين، أو للفقراء، أو للمرأة... إلخ، أو موقفًا مبرِّرًا لاحتلال بلدٍ ما أو قيام النظام فيه بقمع شعبه بوحشية وبشكل لا أخلاقي ولا قانوني؛ وباختصار، إذا كان المحاور يبرِّر أو يسوغ ما نعتقد أنه غير أخلاقي، وأن من غير المعقول أو المقبول السعي إلى تسويغه. فانطلاقًا من الفهم العام، من الضروري أن نضع أنفسنا في مكان محاورنا، حيث نسعى إلى البحث عن معقولية كلامه والفهم المختلف والصادم الذي يقف وراءه ويعبِّر عن نفسه فيه. والبحث عن المعقولية هنا يعني البحث عمَّا يسوغ هذا الكلام أو الفهم ويبررهما، على الصعيد الإيبستمولوجي، على الأقل. وثمة ضرورة للبحث عن هذا التبرير أو التسويغ، بقدْر ضرورة السعي إلى خروج الإنسان من مركزية الذات أو الأنا. والخروج من هذه المركزية يعني - في ما يعنيه - فهم الآخر، انطلاقًا من فهمه الخاص لذاته وللكلام المعبِّر عن هذه الذات. لكن كيف يمكننا السَّعي إلى فهم وتسويغ ما يبدو لنا، أول وهلة على الأقل، منتميًا

إلى ما لا يمكن فهمه أو تسويغه؟ ويقودنا هذا السؤال وما يماثله إلى تناول البُعد الأخلاقي لفعل الفهم والتحاور.

ثامنًا: الأخلاق والحوار
حُسْن النيّة في الفهم أو التأويل المرحِّب

بأي معنى يمكننا الحديث عن أخلاقٍ للحوار أو للفهم والتأويل؟ وما نوع العلاقة الذي يمكن تصورها أو إقامتها بين هذه الأخلاق وظاهرة سوء الفهم أو عدمه؟ هل نحن بحاجة إلى مثل هذه الأخلاق؟ ولماذا؟ نعتقد، من جانبنا، أن أخلاق الحوار - التي سنسعى إلى بسط معالمها الأساس - تشكّل، جزئيًا ولدرجة كبيرة، علاجًا أو حلًا لظاهرة سوء الفهم أو عدمه. لكن، قبل عرض هذه الأخلاق ومناقشتها، ينبغي تأكيد أن هذه الأخلاق المقترحة لا تحل، بشكل كامل وحاسم، ظاهرة سوء الفهم أو عدمه، لأن مصدر هذه الظاهرة لا يكمن في الموقف الذي يمكن أن يتّخذه هذا المتحاور أو ذاك فحسب، وإنما يرتبط، أيضًا وبقوة، بالغموض واللَّبس المحايثين للُّغة والكلام. ويرتبط إبهام اللغة بكونها تكوينًا اصطلاحيًا أو اتفاقيًا. ويظهر لَبس اللغة في الاحتمال الدائم لامتلاك الكلام أكثر من معنى واحد أو دلالة واحدة، أكان ذلك على صعيد المعاني العامة القاموسية، أم على صعيد المعاني الخاصة الملحقة بها. ويرتبط ذلك بالدائرة الهيرمينوطيقية بين فهم أجزاء الكلام، وفهمه بوصفه كلًّا.

لكن سوء الفهم أو عدمه لا يرتبط بهذه الأبعاد الموضوعية (الإمكان الدائم لتعدُّد المعاني أو الدلالات) فحسب، فهو ناتج أيضًا من بُعدٍ ذاتي يتعلَّق خصوصًا بالموقف الذي يتّخذه المستمع أو القارئ من الكلام أو الشخص الذي يحاول فهمه أو تأويله؛ فكلَّما كان الموقف من الآخر أو من كلامه ودِّيًا ومرحِّبًا به وقائمًا على حسن النية وافتراضها عنده، كان إمكان تجنُّب عدم الفهم أو سوئه وتجاوزه، في الحوار، أكبر، بما يسمح بالوصول إلى الفهم المتبادل والتفاهم. أمّا الموقف القائم على سوء النية وافتراضها عند الآخر، فيشكِّل مصدرًا أساسًا لسوء الفهم أو عدمه. ونجد عند الهيرمينوطيقي يوهان كونراد دانهور (J. K. Dannhauer) (1603-1666) تأكيدًا أن سوء الفهم «ليس ناتجًا من مصدر موضوعي كامن في إبهام الخطاب فحسب، بل له مصدر ذاتي أيضًا يتمثَّل في سوء النية والأحكام

المسبقة لدى المؤول نفسه»[76]. وأخلاق الحوار التي نقترحها هي، في الوقت نفسه، أخلاق للفهم والتأويل؛ لأن «روح الحوار هي روح الفهم»[77]، كما يقول غويدو كالوجيرو محقًا. لذا، ليس التقارب بين الحوار والفهم مفاجئًا أو عرضيًا، إذا أخذنا في الحسبان أن الغاية الأساس للحوار هي بلوغ الفهم المتبادل، وفهم كل محاور لمحاوره ولنفسه في الوقت نفسه. فما الذي تتضمنه هذه الأخلاق المقترحة للحوار والفهم؟

1 - الإنصاف والإحسان في الهيرمينوطيقا: ضرورة افتراض المعقولية والمعنى والصدق في كلام الآخر إلى أن يثبت العكس

يظهر - في التعريف الذي قدمناه للحوار - جانبان أخلاقيان واضحان: النزاهة والانفتاح. وقبل توضيح ما نعتبره أخلاقًا ضرورية للحوار والفهم، لا بد من الإشارة إلى أنه ليس من النادر أن نجد في التراث الهيرمينوطيقي محاولات لإبراز البُعد الأخلاقي المحايث لفعل الفهم أو التأويل، حيث «كان الكفاح ضد المؤولين السيئين دفاعًا، على الصعيد المعرفي، عن الحقيقة ضد الزيف، ومعركة، على الصعيد الأخلاقي، ضد سوء النية»[78]. ويمكن تتبُّع الكثير من المبادئ الهيرمينوطيقية التي تكتسب أهمية كبيرة بخصوص أخلاق الحوار والفهم والتأويل التي نسعى إلى صوغها. وعلى الرغم من وجود اختلافات بين هذه المبادئ، أكان على صعيد الصوغ اللغوي أم على صعيد المضمون، فإنها كلُّها تؤكد ضرورة أن يتبنى المستمع أو القارئ موقفًا مرحِّبًا ينطلق من حسن النية في التفاعل مع كلام الآخر، وضرورة افتراض المعقولية والمعنى والصدق في كلام الآخر، إلى أن يثبت لنا عكس ذلك. ونحن نرى في هذا الافتراض مكونًا

---

(76) Jean Greisch, *Le Cogito herméneutique: L'Herméneutique philosophique et l'héritage cartésien*, Bibliothèque d'histoire de la philosophique: Nouvelle série (Paris: J. Vrin, 2000), p. 83.

(77) Guido Calogero, *Philosophie du dialogue: Essai sur l'esprit critique et la liberté de conscience*, Traduction de P. Van Bever, Université libre de Bruxelles, travaux de la Faculté de philosophie et lettres; 51 (Bruxelles: Ed. de l'Université de Bruxelles, 1973), p. 66.

(78) Fosca Mariani Zini, «L'Équité du grammairien humaniste,» *Revue de Métaphysique et de Morale*, vol. 29, no. 1 (Janvier-Mars 2001), p. 6.

تُظهر هذه الدراسة أن «مبدأ الإنصاف الذي صيغ في إطار الهيرمينوطيقا العامة للقرنين السابع عشر والثامن عشر، استُبق بواسطة الممارسة الفيلولوجية للإيطاليين المنتمين إلى النزعة الإنسانية للقرن الخامس» (ص 5).

أساسًا لأخلاق الحوار والفهم والتأويل؛ إذ اعتُبر هذا الافتراض أو المكون شرطًا لحصول الفهم، أو قاعدة أو مبدأ أساسًا في الهيرمينوطيقا. ويمكن أن نشير، في هذا الصدد، وعلى سبيل المثال لا الحصر، إلى مبدأ الإنصاف الهيرمينوطيقي (Le Principe d'équité herméneutique)، ومبدأ الإحسان (Le Principe de charité)، ومبدأ التساهل (Le Principe d'indulgence). وتبين الأسماء المعطاة لهذه المبادئ (الإنصاف، الإحسان، التساهل) ولما يماثلها (مبدأ الإنسانية «L'humanité»، مبدأ التسامح «La Tolérance»... إلخ)، الوجه الأخلاقي لفعل الفهم أو التأويل.

في هيرمينوطيقا الأنوار، اعتبر جورج فريدريك ماير وألكسندر غوتليب باومغارتن (A. G. Baumgarten) أن مبدأ الإنصاف يمثّل «المبدأ الأول للهيرمينوطيقا العامة»، «وروح كلّ القواعد الهيرمينوطيقية»[79]. ويتمثّل هذا المبدأ في «ميل المؤول إلى أن يعتبر - هيرمينوطيقيًا - أن الدلالات التي تتوافق بشكل أفضل مع كمال دلالات العلامات الأخرى، هي دلالات صحيحة، إلى أن يثبت العكس»[80]. ونجد في الفلسفة التحليلية والهيرمينوطيقية المعاصرة مبدأ مماثلًا تقريبًا، وهو مبدأ الإحسان (Principle of Charity). ويعود هذا المبدأ إلى عام 1959، وقدّمه نيل ويلسون في سياق نقاشه النقدي لفلسفة بيتر ستراوسن[81]

---

(79) ثمة دراسة مفصّلة نسبيًا لهيرمينوطيقا الأنوار، ولمبدأ الإنصاف الهيرمينوطيقي، في: Jean Greisch: ««L'âme de l'herméneutique»: Le Principe d'équité,» dans: *Le Cogito*, pp. 75-99. هذه الدراسة منشورة تاليًا تحت عنوان «Le Principe d'équité comme «âme de l'herméneutique» (Georg Friedrich Meier),» *Revue de Métaphysique et de Morale*, vol. 29, no. 1 (Janvier-Mars 2001), pp. 19-42.

في الملخّص المقدَّم عن هذه الدراسة، يكتب غريش: «بعد تحديد المميزات العامة لهذه الهيرمينوطيقا، ستركّز الدراسة على تحديد مميزات هيرمينوطيقا ج. ف. ماير، متّخذةً كمرشدِ الأطروحة القائلة إن مبدأ الإنصاف الهيرمينوطيقي يشكّل روح كلّ هيرمينوطيقا تريد أن تكون فلسفية» (ص 19).

(80) Greisch, *Le Cogito*, pp. 92-93.

(81) انظر: N. L. Wilson, «Substances without Substrata,» *The Review of Metaphysics*, vol. 12, no. 4 (June 1959), pp. 521-539.

يلخّص جان غريش فحوى مبدأ الإنصاف لدى ويلسون، فيكتب: يثير ويلسون بعض الاعتراضات النقدية ضد تصور مفرط السذاجة لـ «الخصائص الأساس» (أي لـ «الذرات المنطقية» وفقًا لستراوسن). فبالنسبة إليه، لا يكفي أن نجمع بين اسم علم («خوليو سيزار»، مثلًا) وفرد محدَّد، لفهم دلالة هذا الاسم، في إطار عبارة ما. ويقوم «مبدأ الإحسان» على أن نختار كمرجع لاسم علم ما الفرد الذي يؤدي إلى صحة أكبر عدد ممكن من العبارات الموضوعة، في هذا الشأن. وفي مقالة لاحقة، أكد ويلسون أن «مبدأ الإحسان» لا يسري على أسماء العلم فحسب، بل يسري على المحمولات أيضًا». =

(P. Strawson). وجرى لاحقًا تبنّي هذا المفهوم وتطويره، والتعمق في دراسته وتوضيحه، لدى ويليام كواين (W. Quine)، في نظريته لـ «الترجمة الجذرية»[82] (La Traduction radicale)، ودونالد ديفيدسون (D. Davidson)، في نظريته لـ «التأويل الجذري (L'Interprétation radicale)[83]. وظهر هذا المبدأ لاحقًا في مضمون

Neil Wilson, «Concerning the Translation of Predicates,» in: :انظر (Greisch, *Le Cogito*, pp. 92-93) = *Meaning and Translation: Philosophical and Linguistic Approaches*, Edited by F. Guenthner and M. Guenthner-Reutter (London: Duckworth, 1978), pp. 95-125.

(82) يوضّح جان غريش الوضع الذي يمكن أن يحدث فيه، وفقًا لكواين، التأويل الجذري: «يدعونا كواين إلى تخيل وضع لعالم أجناس (Ethnologue) يدخل، أول مرة، في احتكاك مع حضارة غريبة يجهل كلّ شيءٍ عنها، ليس اللغة فحسب، بل أيضًا أنماط الحياة والثقافة. في هذا النوع من الوضع الخيالي، يحدث كل شيءٍ كما لو أن العالم لا يملك إلّا نوعين من المعلومات القابلة لمساندة عمله في الترجمة والفهم: تعابير وجه السكان الأصليين وتصرفاتهم الصوتية المرتبطة بتصرفات أخرى يمكن ملاحظتها، بالتفاعل مع ظواهر العالم الخارجي». Greisch, *Le Cogito*, p. 107. ويوجز باسكل أنجل مبدأ الإنصاف لدى كواين، في العبارة الآتية: «أوّل دائمًا بالطريقة التي تجعل اعتقادات من تؤولهم متّسقة وغير متناقضة». انظر: Pascal Engel, *Davidson et la philosophie du langage*, L'interrogation philosophique (Paris: Presses universitaires de France, 1994), p. 75.

يخلص غريش إلى القول: «في كلّ مرة أجد فيها نفسي أمام التخيير العنادي: 'إما أن محاوري لا يعرف ما يقوله، وإمّا أن ترجمتي سيئة'، فإن الإنصاف الهيرمينوطيقي يجبرني على أن أحسم باختيار الخيار الثاني من هذا التخيير العنادي». انظر: Greisch, *Le Cogito*, p. 111.

(83) تبدو فكرة التأويل الجذري قريبة من فكرة كواين عن الترجمة الجذرية: «القصد هو أن نضع أنفسنا في وضع لا نعرف فيه لغة الأشخاص الذين علينا أن نؤوّلهم، وحيث لا تتوافر لدينا معطيات أخرى غير تعبيرات المتكلّمين وتصرُّفاتهم». انظر: Engel, *Davidson*, p. 63.

للمقارنة بين الترجمة الجذرية والتأويل الجذري، انظر ص 65-73. ويكتب غريش في هذا الخصوص: «الافتراض المشترك بين كواين وديفيدسون هو أنه لفهم الآخر ينبغي للمترجم (عند كواين) أو المؤوّل (عند ديفيدسون) أن يفترض أن 'منطقه' ومنطق المتحدِّث معه، متماثلان. والمهمّة التي يريد ديفيدسون القيام بها ليست إعداد نظريةٍ للتأويل العملي أمبريقيًا، وإنما قيادة خبرةٍ لتفكيرٍ يسمح لنا بفهم أفضل لوضع الدلالة والفهم في اللغة العادية. ومن وجهة النظر هذه، يمكننا القول إنّ لنظريته وضعيةً 'متعالية' [...]». انظر: Greisch, *Le Cogito*, p. 118.

يفترض مبدأ الإحسان، عند ديفيدسون، ثلاثة أمور أساس: «أن المتكلّم 'يعرف' ما يقوله، وأنه يعتقد أن ما يقوله صحيح، وإضافة إلى ذلك، أن الجزء الأعظم ممّا يقوله صحيح» (ص 101). وتسمّى النسخة التي وضعها ديفيدسون لمبدأ الإحسان بالنسخة القصوى، لأنها تحثّنا على أن نؤوّل دائمًا بطريقة نزيد فيها إلى أقصى حدٍّ التوافق بين اعتقاداتنا واعتقادات من نؤوّلهم. ونجد لدى غنتر أبل تحليلًا نقديًا لمبدأ الإنصاف عند ديفيدسون، في: Günter Abel, «L'Indulgence dans la compréhension du langage et des signes,» *Revue de Métaphysique et de Morale*, vol. 29, no. 1 (Janvier - Mars 2001), pp. 85-105.

مختلف جزئيًا، تحت اسم مختلف، هو «مبدأ الإنسانية» (Principle of Humanity) لدى ريتشارد غراندي[84]. ونجد في هيرمينوطيقا غادامر فكرة مشابهة لهذا المبدأ، وتتمثَّل في «التصور المُسبَق للاكتمال» (L'Anticipation de la perfection) أو التصور المسبق للاتّساق الكامل[85] (L'Anticipation de la cohérence parfaite).

سنستند جزئيًا إلى هذه المبادئ الهيرمينوطيقية، في محاولتنا توضيح باقي المكوّنات الأساس لهذه الأخلاق. وقبل الشروع في ذلك، لا بد من تأكيد مشروعية الحديث عن هذه الأخلاق من جهة أولى، وعن ضرورته من جهة ثانية. وتأتي هذه المشروعية من أن الحوار هو ظاهرة اجتماعية، وأحد أشكال التفاعل الاجتماعي. والبُعد الأخلاقي ملازم لكلِّ تفاعل اجتماعي أو بينذواتي، حيث يمكننا القول إن الأخلاق موجودة حيثما توجد علاقة مع آخر، أو مع الآخر الإنساني، أو حتى غير الإنساني. وتكمن خصوصية الحوار - مقارنة بأشكال التفاعل الاجتماعي الأخرى - في غايته المتمثِّلة في الفهم المتبادل. ويعتمد تحقُّق هذه الغاية - قبل كلِّ شيءٍ - على الموقف المرحِّب أو غير المرحِّب الذي يتَّخذه كلُّ متحاور تجاه شريكه في الحوار. وهكذا، فإن الأخلاق ليست مسألة هامشية، بل هي مؤسِّسة للحوار، إلى درجةٍ يمكننا معها أن نقيس مدى وجود الحوار نفسه من خلال مدى الالتزام بهذه الأخلاق. فممّ تتألَّف هذه الأخلاق؟ هذا هو السؤال الرئيس الذي سنسعى إلى الإجابة عنه.

---

(84) انظر: Richard Grandy, «Reference, Meaning, and Belief,» *Journal of Philosophy*, vol. 70, no. 14 (1973), pp. 439-452.

(85) بالنسبة إلى غادامر، التصور المسبق للاكتمال «مبدأٌ وافتراض شكلي مسبق يوجِّه كلَّ فهم». انظر: Hans-Georg Gadamer, *Vérité et méthode: Les Grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, éd. intégrale rev. et complétée par Pierre Fruchon, Jean Grondin et Gilbert Merlio, L'Ordre philosophique (Paris: Éd. du Seuil, 1996), p. 315. (هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج: الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، ترجمة حسن ناظم وعلي حاكم صالح؛ راجعه عن الألمانية جورج كتورة (طرابلس، ليبيا: دار أويا، 2007)، ص 402). انظر أيضًا: Rock Marchildon, «À Propos de la conception herméneutique de la vérité,» *Laval théologique et philosophique*, vol. 53, no. 1 (Février 1997), pp. 141-150. هذه المقالة متوافرة على الرابط: <http://id.erudit.org/iderudit/401045ar>.

يشير غنتر أبل، في هذا الصدد، إلى أن «في الهيرمينوطيقا الفلسفية المعاصرة، لدى هانز جورج غادامر، على سبيل المثال، يتطابق 'التصور المسبق للاكتمال'، بالمعنى القوي والجوهري، مع مبدأ التساهل». انظر: Abel, «L'indulgence,» p. 88.

سنحتفظ، من الصيغ المختلفة للمبادئ الهيرمينوطيقية السالفة الذكر، بتأكيد ضرورة افتراض وجود الحقيقة والعقلانية لدى الآخر أو في كلامه. ويؤكِّد مبدأ الإحسان الهيرمينوطيقي - مثلما يفعل مبدأ الإنصاف الهيرمينوطيقي - ضرورة افتراض السمة العقلانية والحصيفة في الكلام الذي نتلقّاه. ورأى أوليفييه ر. شولتز (O. R. Scholz) أن مبدأ الإنصاف الهيرمينوطيقي هو «قاعدة للتخمين» (Règle de présomption)؛ لأنه «ينبغي لنا، للوصول إلى الفهم، أن نفترض، لأطول مدة ممكنة، عقلانيةَ الخطاب المنقول إلينا، وبالتالي معقوليته، إلى أن يتبين العكس»[86]. ويمضي جان غريش في الاتجاه نفسه، ويرى أن «القصد من كلِّ صيغ مبدأ الإنصاف التي قمنا بفحصها، هو أن افتراض حدٍّ أدنى من الحقيقة والعقلانية أمر مطلوب لقيام سيرورة الفهم»[87]. وهكذا، يمكن النظر إلى هذا الافتراض على أنه شرط لإمكان تحقّق الفهم. وينبغي عدم النظر إليه وممارسته على أنه يمثّل حكمًا مسبقًا، إذ يختلف الافتراض المسبق عن الحكم المسبق؛ ففي القضاء مثلًا، «يكون المتَّهم بريئًا إلى أن تثبت جريمته». فثبوت الجريمة على المتَّهم يتمُّ من خلال المحاكمة والحكم عليه. أمَّا قبل الحكم عليه، فتُفترض براءته، من دون أن يعني هذا الافتراض حكمًا مسبقًا بالبراءة.

في الحوار، لا بد من أن يفترض كلُّ محاور أن كلام نظيره يعبِّر عن حقيقة ما، «إلى أن يثبت عكس ذلك». ولا يمكن للحوار أن يبدأ أو أن يستمر إذا افترض أحد المحاورين أن من يحاوره كاذب أو غير واعٍ لما يقوله، في هذا الحوار. فبتحدث المحاور عن نفسه، يعبِّر عمَّا يعتقده ويعتبره حقيقة. وقبل الحكم على مدى حقيقة أو صحة ما يقوله الآخر - انطلاقًا من حقائقنا واعتقاداتنا، أي انطلاقًا من معايير خارجية بالنسبة إلى الآخر - ينبغي السعي إلى فهم الآخر وفهم كلامه انطلاقًا من معايير داخلية، هي بالتحديد معايير المتكلّم نفسه. ولا يحصل الفهم مطلقًا عندما لا نرى، في كلام الآخر، أي معقولية في اعتقاداته أو أي اتِّساقٍ نسبي في حقائقه. أمَّا الإسراع إلى رفض حقائق الآخر وانتقادها وانتقاده، قبل تبيّن معقوليتها النسبية، فيُفضي غالبًا إلى سجال وجدال أو ما شابه، وليس إلى حوار.

لا يعني التركيز على إدراك أو فهم معقولية كلام الآخر، والحقائق التي

---

(86) Berner, *Au Détour du sens*, p. 29.

(87) Greisch, *Le Cogito*, p. 145.

يتضمَّنها، تبنِّي هذه الحقائق بالضرورة؛ إذ يمكن الفهم أن يتموضع بين تبنِّي حقائق الآخر ورفضها أو إنكارها. فعلى الرغم من المعقولية النسبية التي يمكن أن نجدها في فهمنا الآخر ومضامين كلامه، فهذه المعقولية ليست مقنعة دائمًا وبالضرورة. لكن فهم هذه المعقولية النسبية يجعل رفضها بالكامل غير ممكن، لأن كلام الآخر يظل معقولًا ومحقًّا إلى درجة أو أخرى. وهو كذلك لأنه لا يمكن أن يعتقد بهذه الحقيقة أو تلك، من دون مسوغات وعلل تحمل معقوليتها ومقبوليتها النسبيتين. ويكمن العمل الرئيس للفهم، ضمن الحوار، في البحث عن هذه المسوغات والعلل التي تبين معقولية اعتقاد الآخر. فـ «أنت محقٌّ...»، هي إحدى العبارات التي يمكن من خلالها أن نعبِّر عن فهمنا الآخر، وما يريد قوله، والحقائق المسوغة نسبيًا التي يتضمنها هذا القول، لكن يمكننا، في المقابل دائمًا، أن نضيف «لكن...»، لنبين تحفُّظاتنا أو تردُّدنا في شأن جوانب أخرى من هذا الكلام، في شأن ما يتضمنه أو ما يُغيبه.

على هذا الأساس، لا يمكننا أن نحاور الآخر أو أن نفهمه إذا كنا نعتقد أنه لا يعي ما يقول، ولا يقول ما يعتقد، ولا يعتقد أن مضامين قوله تعبِّر عن الحقيقة، من وجهة نظره. وافتراض صدق الآخر ووعيه ما يقول (إلى أن يثبت العكس) ليس شرطًا «معرفيًا» فحسب - يتمثَّل في أن الفهم لا يمكن أن يتحقَّق من دونه - وإنما هو أيضًا افتراض ذو بُعدٍ أخلاقي يعبِّر عن الاحترام الأولي والضروري في العلاقات الاجتماعية أو البينذواتية. وهكذا، ينبغي لكلِّ محاور أن يفترض صدق محاوره - أي إنه لا يكذب في ما يقول، بل يعنيه ويعتقد به - ووعيه، أي إنه عارف بما يقول، وقاصد له. ومن دون هذين الافتراضين، لا يمكننا أن نأخذ حديث الآخر بجدِّية واهتمام يُفضي إلى فهمه والتفاعل معه بطريقة إيجابية، وصولًا إلى بلوغ الفهم المتبادل. وإذا كان فهم الآخر وخطابه لا يقتضي بالضرورة تبنِّي الحقيقة التي يعتقد بها ويتضمَّنها في كلامه، والاتِّفاق الكامل معه في هذا الشأن، فالسؤال الذي يطرح نفسه هو: أليس هناك إمكان لتحوّل الحوار إلى صراع بين التأويلات والآراء المتعارضة؟ ووفقًا لشولتز وغريش، فإن إحدى نقاط الضعف في محاجَّة كواين، في خصوص مبدأ الإحسان، هي أنه «يتجنب بعنايةٍ مناقشة إشكال تباعد الآراء، وهو ما يقود، عاجلًا أو آجلًا، إلى عتبة 'صراع التأويلات بالمعنى الذي تحدَّث عنه ريكور'»[88].

---

(88) Greisch, *Le Cogito*, p. 111.

نرى أن التباعد أو الاختلاف الكامل في الآراء والتأويلات لا يسمح بالدخول في الحوار أو الاستمرار فيه؛ فوجود حدٍّ أدنى من التوافق بين المتحاورين أمر ضروري. وينبغي أن يكون هذا التوافق موجودًا على صعيدي المعرفة والفهم. والمقصود بالمعرفة هنا المعلومات المتعلِّقة بموضوع الحوار. فإذا لم يكن بين المتحاورين ثمة اتفاق، جزئي على الأقل، في خصوص هذه المعلومات، فلا يمكن إقامة الحوار أو الاستمرار فيه؛ إذ ليس هناك، في مثل هذه الحالة، موضوع مشترك يمكن التحاور حوله، والوصول إلى الفهم المتبادل في شأنه. وينبغي للتوافق المبدئي والجزئي - بوصفه شرطًا للحوار - أن يحصل أيضًا على صعيد الفهم، أو بالأحرى على صعيد الفهم المسبق، أي على صعيد دلالة الخطاب (معناه ومرجعيته). كما ينبغي لهذا التوافق أن يكون موجودًا أيضًا، وبشكل نسبي، على صعيد الدلالات الأولية والملحقة، للكلمات والجمل التي يتضمنها الكلام المتبادل في الحوار. فامتلاك المتحاورين لغة مشتركة، جزئيًا ونسبيًا على الأقل، شرط أساس لإقامة الحوار ولاستمراره. كما ينبغي لكلِّ محاور أن يجد معقولية ما في كلام الآخر وما يتضمنه من أحكام و«حقائق» واعتقادات. وهذه المعقولية، في كلام الآخر، هي ما ينبغي لكلِّ محاورِ البحث عنها، لفهم قصد محاوره، وفهم اعتقاده ووجهة نظره، في ما يتعلَّق بموضوع الحوار. ويمثِّل هذا التوافق الأولي والجزئي، المتعدِّد الأركان، أساسًا لا غنى عنه، لقيام الحوار ولاستمراره. والبحث عن معقولية كلام الآخر وفهمه، والاتِّساق النسبي لهذا الكلام ولما يعتبره حقيقة، هو هدف رئيس للحوار، بقدر ما يتضمن فهم الآخر وفهم خطابه بالضرورة الإمساك بهذه المعقولية وبهذا الاتِّساق. ويعبِّر هذا البحث عن النزاهة الفكرية التي أكدنا أهميتها وضرورتها للحوار. ويكتب ريكور، في هذا الصدد: «[...] ربما لا أستطيع أن أدمج تأويل الآخر في وجهة نظري الخاصة، ولكنني أستطيع، بواسطة نوع من التعاطف التخيلي، أن أفسح له مجالًا. وأعتقد أن من الاستقامة الفكرية أن نكوِّن قادرين على فعل ذلك؛ أي على الاعتراف بمحدودية فهمنا الخاص ومعقولية فهم الآخر»[89].

انطلاقًا من ذلك، ليس هناك مجال لنشوء صراع بين التأويلات، في الحوار؛ لأن اختلاف التأويلات أو الآراء وتباعدها ليسا كاملين. فلا بد من وجود توافقٍ

(89) Ricœur, «The Conflict of Interpretations,» p. 241.

جزئي ونسبي بين المتحاورين لحصول الحوار أصلًا. كما أن غاية الحوار تختلف - كما أشرنا آنفًا - عن غاية المناظرة أو السجال أو الجدال؛ ففي الحالات الأخيرة، يكون هدف كلّ متحدِّث إقناع الآخر بحقائقه واعتقاداته ووجهات نظره، أو إفحامه. أمّا في الحوار، فيكون الهدف بالأحرى هو الانفتاح على حقائق الآخر المختلف واعتقاداته، واستقبالها بطريقة تسمح لنا بممارسة النقد الذاتي على حقائقنا واعتقاداتنا. ولا يعني هذا أن فهم الآخر، انطلاقًا من فهم كلامه، لا ينطوي على بُعدٍ نقدي، لكنه يعني أن هذا البُعد يظهر بوصفه نقدًا ذاتيًا، أكثر من ظهوره بوصفه نقدًا للآخر.

يستدعي غريش التمييز الريكوري بين التأويل بوصفه «إعادة جني أو استعادةً للمعنى» والتأويل بوصفه «ممارسة للشبهة»، ليرفض «وضع مبدأ الإنصاف الهيرمينوطيقي، وكذلك مبدأ الإحسان، حصريًا في كنف هيرمينوطيقا إعادة جني المعنى، وبالتلازم مع ذلك، جعل ممارسة الشبهة تعبيرًا عن 'عدم إنصافٍ هيرمينوطيقي'، [...]»[90]. ومع اتفاقنا الجزئي مع غريش، نرى أن من غير الممكن ممارسة التأويل أو ينبغي عدم ممارسته، بوصفه ممارسة للشبهة، في الحوار. فمن دون الثقة بالآخر، لا يمكن للحوار أن يحدث. وتتعارض ممارسة الشبهة، بشكل جلي، مع هذه الثقة الضرورية. فهذه الممارسة «لا ترفض الثقة في المتكلِّم أو المؤلِّف فحسب، بل إنها تجعل سوء الظن قاعدة، بينما ينبغي أن يبقى استثناءً»[91]. وغريش محقٌّ في أن يتحفَّظ على وضع هذين النوعين من التأويل في تخيير عنادي يقيم تعارضًا جذريًا بين هيرمينوطيقا «إعادة جني المعنى»، التي يسمِّيها هيرمينوطيقا «حسن النية» (La Bonne foi) و«هيرمينوطيقا «الشبهة أو الريبة»، التي يسمِّيها هيرمينوطيقا «النية السيئة» (La Mauvaise foi). ويرى غريش أن هذا التخيير ذو «طابع كاريكاتوري مزدوج»: «فمن ناحية، يُقدِّم الإرادة الطيبة للمؤول كنوع من الإيمانوية (Fidéisme) بالمعنى، من دون أي بُعدٍ نقدي؛ ومن ناحية أخرى، يبدو صوت الريبة (المشروع تمامًا في بعض الحالات) تعبيرًا عن 'سوء نية' منهجي، ليس أقلّ 'إيديولوجية'، في النهاية، من 'النية السيئة'»[92].

---

(90) Greisch, *Le Cogito*, p. 144.

(91) المصدر نفسه.

(92) المصدر نفسه.

مع تأكيد أن الفهم والتأويل - بوصفهما «ممارسة للريبة والشبهة» - لا يتلاءمان مع السعي إلى الحوار، فإننا نعتقد أنهما يستطيعان، في الحوار، تجنُّب الوقوع في «الإيمانوية بالمعنى». فالإنصاف أو الإحسان الهيرمينوطيقي يتعارض - من وجهة نظرنا - مع التأويل، بوصفه «ممارسة للارتياب»، من دون التعارض، في المقابل، مع ممارسة النقد. ومع أن النقد في الحوار يتَّخذ غالبًا شكل النقد الذاتي، فإن ذلك لا ينفي حضور نقد الآخر فيه. وهكذا، يمكن أن يترافق نقدنا لاعتقاداتنا وحقائقنا ووجهات نظرنا مع نقدٍ لكلام الآخر وما يتضمنه من أحكام ووجهة نظر. وهذا النقد الأخير ليس ممارسة للارتياب، بقدر ما يكون بحثًا عن المشروعية والمعقولية النسبية لما يراه الآخر حقيقة، وعن حدود هذه المشروعية، في الآن ذاته. وقد ظهر هذا الشكل من النقد في حوار الفلسفة الريكورية مع الاتجاه البنيوي والتحليل النفسي والعلوم الإنسانية والاجتماعية عمومًا. ولا يتعارض هذا النقد الأخير مع مبدأ الإنصاف أو مبدأ الإحسان الهيرمينوطيقيين؛ لأنه من جهة أولى يبحث عن إظهار مَكْمَن مشروعية كلام الآخر ومعقولية الحقائق المتضمَّنة أو المعلنة فيه، ومن جهة أخرى يؤكد حدود هذه المشروعية وتلك المعقولية.

يمكننا أن نسمِّي هذا النوع من النقد «النقد الفهمي»، لا «النقد التفسيري أو الاختزالي»، لأنه يسعى إلى إظهار محدودية مشروعية كلام الآخر وأحكامه، انطلاقًا من معايير داخلية، لا خارجية؛ أي انطلاقًا من المعايير والأسس التي يتبنَّاها الآخر نفسه، وليس انطلاقًا من معايير غريبة بالنسبة إليه وإلى ما يعتقده. ولا يسمح هذا البُعد النقدي بالتقريب بين الفهم والنزعة الإيمانية بالمعنى، في الحوار. وبرفضنا إمكان العمل على الفهم والتأويل على أساس الريبة أو الشبهة، في الحوار، نحن لا ننفي فائدة، بل وضرورة، الاستناد إلى هذا الأساس في بعض الحالات، كما هي الحال في التحليل النفسي مثلًا. لكن أخلاق الحوار والفهم والتأويل هي، كما يشير جان غريش محقًّا، «أخلاق الاحترام»[93]. ويتطلَّب الاحترام، في الحوار، التعامل مع الآخر على أنه واعٍ - يعي ما يقول - ونزيه - صادق في ما يقول - إلى أن يثبت العكس. وحتى عندما نعتقد أننا نمتلك قرائن أو أدلَّة كافية على أن الآخر لا يعي تمامًا ما يقول، أو أنه ليس صادقًا ولا نزيهًا في

---

(93) Greisch, *Le Cogito*, p. 99.

ما يقول، ينبغي عدم التعجُّل بإدانته فورًا، بل يجب بحث هذا الأمر معه، وإفساح المجال له ليشرح موقفه ووجهة نظره ويوضِّحهما. وعندما يبلغ الشكُّ في الآخر ذروته، ويرتاب أي محاور بالآخر، ولا يكون هناك مجال لتجنُّب ذلك أو تجاوزه، لا يعود ممكنًا فهم الآخر والتحاور معه.

2- التسامح والاحترام

لا تقتصر أخلاق الحوار على أن تكون مجرَّد قاعدة لافتراض الحقيقة والمعقولية في كلام الآخر، ولا على أن تكون مجرَّد أخلاق للاحترام؛ فهي، إضافة إلى ذلك، أخلاق للتسامح. وبعيدًا عن إقامة تعارض بين الاحترام والتسامح، سنسعى إلى إظهار أن التسامح يتضمن الاحترام، ويتجاوزه، في الوقت نفسه. ومن الملاحظ أنه بدلًا من تعبير «مبدأ الإحسان»، يفضِّل غنتر أبل «مبدأ التساهل»، وبمعنى قريب، يفضِّل شولتز الحديث عن «مبدأ التسامح»(94). لكن، لِمَ نحن بحاجة إلى التسامح في الحوار، وفي فهم الآخر؟ وما الذي نعنيه بالضبط بالحديث عن أخلاق التسامح في الحوار؟

سننطلق من المعنى القاموسي لكلمة التسامح في اللغة الفرنسية. واستند ريكور إلى قاموس روبير (*Robert*)، ليشير إلى أن كلمة التسامح (La Tolérance) تحمل معنيين متمايزين: يتعلَّق المعنى الأول، على نحو خاص، بالمستوى المؤسَّساتي، وهو موسوم، بشكل رئيس، بـ «الإحجام أو الامتناع عن...». ويشير هذا المعنى إلى أن «التسامح مع شيءٍ ما، هو عدم منعه، أو يقتضي أن باستطاعتنا القيام به؛ هو الحرِّية التي تنتج من هذا الامتناع»(95). ومع المعنى الثاني لكلمة التسامح، ننتقل من

---

(94) يشير غريش إلى ذلك، فيقول: «من ناحية أخرى، أنه أمر ذو دلالة أن كلًّا من شولتز وأبل تخلَّى عن الترجمة الحَرفية للمصطلح، وفضَّل الحديث عن Nachsichtsprinzip، أو عن Nachsichtigkeitsprinzip، أي عن 'مبدأ التسامح والتساهل'» (ص 146). وفي ترجمته أحد نصوص غنتر أبل، المعنون بـ «التسامح في فهم اللغة والعلامات»، يشير كريستيان برنِر إلى أنه «إذا كانت Nachsichtigkeitsprinzip هي الترجمة الألمانية لـ 'مبدأ الإحسان'، فإنه يبدو لنا أنّ من المطابق أكثر للُّغة الألمانية أن نترجم Nachsichtigkeit بـ 'التساهل'». انظر: Abel, «L'indulgence,» p. 85.

(95) ذُكر في: Paul Ricœur: «Tolérance, intolérance, intolérable,» dans: *Lectures 1. Autour du politique*, Points. Essais; 382 (Paris: Éd. du Seuil, 1991), p. 296.

نُشرت هذه المقالة في الأصل في: *Le Bulletin de la Société de l'histoire du protestantisme français*, vol. 136 (Avril - Juin 1990).

الامتناع إلى القبول، أو بالأحرى إلى التقبُّل، ومن المستوى المؤسَّساتي المفترض في المعنى الأول إلى المستوى الفردي. ويشير المعنى الثاني إلى «الموقف الذي يقوم على أن نتقبَّل امتلاك الآخر طريقة في التفكير أو الفعل، مختلفة عن الطريقة التي نتبنَّاها نحن أنفسنا»[96]. وسنركِّز - في حديثنا عن سمة التسامح بوصفها مكونًا لأخلاق الحوار - على المعنى الثاني المتمثِّل في «تقبُّل الاختلاف». ويلاحظ ريكور أن المعنى الثاني لكلمة «التسامح»، بوصفه يرتبط بالتصرف الفردي، يرتبط بالمعنى الأول لكلمة «عدم التسامح» (L'Intolérance)، الذي يشير إلى «الميل إلى عدم تحمُّل وإلى إدانة ما يزعجنا في آراء الآخر أو في تصرُّفه»[97]. وفي تحليل ثلاثية «التسامح، عدم التسامح، ما لا يُتسامح معه» (L'Intolérable)، يميز ريكور بين ثلاثة مستويات: المستوى المؤسَّساتي - المتعلِّق بالدولة بشكلٍ رئيس - والمستوى الثقافي - الذي «تتواجه فيه أراء وتيارات ومدارس فكرية، حيث يعبَّر عن الموقف الأساس تجاه الآخر، وهي تلك المواقف التي يستهدفها المعنى الثاني للتسامح والمعنى الأول لعدم التسامح»[98] - وأخيرًا، المستوى الدِّيني أو اللاهوتي. وما يهمنا تحديدًا في ما سمّيناه أخلاق الحوار والفهم والتأويل، هو المستوى الثقافي، وبالتالي المعنى الثاني للتسامح، والمعنى الأول لعدم التسامح.

التسامح، بوصفه تقبُّلًا للاختلاف، هو ما سنحتفظ به، بشكلٍ رئيس، من تعريف القاموس الفرنسي لهذه الكلمة. وفي الحوار، ثمة تقارب نسبي بين آراء المتحاورين. ويقوم فهم الآخر وفهم كلامه، في الحوار، على البحث عن المعقولية والمشروعية النسبيتين لكلامه ولما يتضمنه هذا الكلام من أحكام واعتقادات ووجهة نظر. ويكون التسامح مطلوبًا، بصفة خاصة، عندما يكون الاختلاف أو التباعد بين آراء المتحاورين كبيرًا وبارزًا. وهو مطلوب وضروري بوصفه تقبُّلًا للاختلاف. فالآخر مختلف عني، إلى درجة أو أخرى، وهو غريب عليَّ بقدر اختلافه عني. وفي هذا السياق، يمكننا أن نفهم قول ريكور: «هناك شيء غريب في كلِّ آخر»[99]، ويمكننا أن نميّز داخل مقولة الغريب بين الآخر القريب الذي أعرفه

---

(96) المصدر نفسه.

(97) المصدر نفسه.

(98) المصدر نفسه، ص 297.

(99) Ricœur, «Le Paradigme,» p. 46. (ريكور، عن الترجمة، ص 48).

وألتقي به بشكل متكرر والمألوف بالنسبة إليَّ من جهة أولى، والآخر البعيد الذي لا أعرفه بشكل مباشر والذي ينتمي إلى جماعة أو ثقافة مختلفة عن تلك التي أنتمي إليها من جهة أخرى. ويرى ريكور أن فهم قيم الشعوب الأخرى يشكِّل «مغامرة مرعبة، حيث تجازف المواريث الثقافية بالغرق في تلفيقية مبهمة»[100]. ونحن نرى أن في الحوار، يمكن أن يكون هناك خطر تحول التسامح - بوصفه تقبُّلًا للاختلاف وبحثًا عن معقولية كلام الآخر ومشروعيته - إلى تلفيقية أو لامبالاة.

يتعارض التسامح، في الحوار، مع موقفين متطرِّفين في الوقت نفسه: مع التلفيقية واللامبالاة من جهة، ومع الوثوقية أو الدوغمائية وعدم التسامح من جهة ثانية. ففي ما يتعلّق بالتعارض الأول، نجد أن التسامح في الحوار لا يمكن، أو ينبغي ألّا يتحول إلى موقف تلفيقي. فبفضل البُعد النقدي الملازم للفهم في الحوار - الذي يقوم على إظهار معقولية كلام الآخر، وحدود هذه المعقولية، في الوقت نفسه - يمكننا أن نكون في مأمنٍ من هذا الموقف التلفيقي. وبهذا المعنى، يمكننا أن نفهم لماذا أقام ريكور تعارضًا بين التواصل - الذي يتضمن الحوار - والنزعة التلفيقية[101] (Le Syncrétisme). ويتعارض التسامح، في المقابل، مع اللامبالاة بقدر اهتمام المتحاورين بموضوع الحوار، وسعيهم إلى توسيع فهمهم هذا الموضوع وتعميقه. ولا يمكن للمحاور، انطلاقًا من ذلك، أن يتصرَّف، في الحوار، بطريقة غير مبالية تجاه المحاور معه أو تجاه موضوع الحوار، وفهمهما؛ فهو يتعامل بجدِّيةٍ مع اعتقادات الآخرين وحقائقهم ووجهات نظرهم.

مع أن الحوار يفسح المجال للنظر إلى حقائقنا واعتقاداتنا من الخارج، أي من منظورٍ آخر مختلف عنها، وربما متعارض معها بشكل يُظهِر نسبيتها ويجعلها رأيًا ممكنًا بين آراء أخرى ممكنة أيضًا؛ فإن ذلك لا يُفضي بالضرورة إلى اعتبارها مجرَّد آراء كغيرها من الآراء الأخرى؛ فهي تشكِّل رأيًا ممكنًا بين آراء أخرى ممكنة أيضًا، لأننا لا نستطيع، في الحوار، أن نتبنَّى أو أن نمارس موقفًا ينبني على فكرة الحقيقة الأحادية أو الواحدة، وينبغي لأي متحاور ألّا

---

(100) Paul Ricœur: «Civilisation universelle et cultures nationales,» dans: *Histoire*, p. 336.
نشرت هذه المقالة في الأصل في: *Esprit*, vol. 29, no. 19 (Octobre 1961).

(101) انظر: المصدر نفسه، ص 337.

يزعم، بشكل ضمني أو صريح، أنه الناطق باسم هكذا حقيقة، حتى إذا افترضنا أو اعتقدنا أنها موجودة فعلًا. لكن إذا كان في الإمكان، ومن الضروري، التعامل مع رأينا في الحوار على أنه رأي ممكن بين آراء أخرى ممكنة، فهذا لا يعني، مع ذلك، أنه مجرَّد رأي كباقي الآراء. فالآراء التي نعلنها من خلال كلامنا تظل متميزة بالنسبة إلى قائلها وإلى المُعتقِد بها، حيث يرى، صراحةً أو ضمنًا، أنها أكثر دقة وصدقًا وإقناعًا، مقارنةً بالآراء الأخرى. ولولا ذلك، لما جرى تبنِّيها والاقتناع أو الاعتقاد بها. وعلى العكس من اللامبالاة - حيث «تتساوى قيمة الأفكار كلها، ولا يكون ثمة فكرة تستحق عناء الالتزام بها»[102] - فالتسامح يتضمن التزامًا وجدِّية واهتمامًا في التعامل مع ما نعتقد أنه يعبِّر عن الحقيقة، لكن ينبغي أن يترافق ذلك مع تقبُّل فكرة أو واقع وجود حقائق أخرى لها مسوغات معقولة ومقبولة، إلى درجة أو أخرى. والحوار ليس مكانًا أو مجالًا للنزاع أو للصراع بين الحقائق والاعتقادات المختلفة؛ فالتحاور مع الآخر يعني الانفتاح على المختلف، واستقبال هذا الاختلاف في طريقة التفكير أو الفعل أو الشعور، وحسن استضافته. ويتعارض التسامح، بشكل خاص وكبير، مع ما يسمِّيه ريكور «عنف العقيدة الراسخ، أو العنف في هذه العقيدة». وتتمثَّل وظيفة التسامح، ضمن الحوار، في الحدِّ من هذا العنف ولجمه. ويقوم هذا العنف على «الاندفاع نحو فرض عقائدنا الخاصة على الآخر. فالعقيدة تنطوي، بشكل صريح أو مضمر، على شيءٍ من عدم التسامح؛ إذ إننا لا نتقبَّل بسهولةٍ أن للأشخاص الذين يمتلكون أفكارًا مختلفة الحق نفسه الذي نمتلكه في المجاهرة بعقائدهم؛ لأننا نعتقد أن ذلك يعني إعطاء الحقيقة والخطأ حقًّا متساويًا»[103]. لكن، لماذا ينبغي لنا الحدُّ من هذا العنف وهذا اللاتسامح المحايث للاعتقاد أو اليقين؟ وكيف يمكننا تسويغ هذا العنف تجاه ما يمكن أن يعطي، من وجهة نظر المعتقد، حقوقًا متساوية للحقيقة متمثِّلةً في عقائدنا الخاصة، والخطأ متمثِّلًا في عقائد الآخرين المخالفة لعقائدنا والمتعارضة معها؟ في هذا الإطار تحديدًا، يمكن، وينبغي، أن تَتَمَفْصَل أخلاق التسامح مع أخلاق الاحترام، فما يجعل التسامح ضروريًّا هو واجب الاحترام: «إنه الافتراض بأن التحام الآخر باعتقاداته هو نفسه التحام حرّ.

---

(102) Ricœur, «Tolérance,» p. 305.

(103) المصدر نفسه، ص 304.

وهذه الحرِّية المفترضة هي فقط ما يضع الاعتقاد ضمن مقولة الشخص، وليس الشيء، ويجعله، في الوقت نفسه، جديرًا بـ الاحترام. وبذلك يكون الاحترام، على صعيد علاقات الإنسان بالإنسان، ما تكونه مبادئ العدالة على الصعيد المجرَّد للبنى المؤسَّساتية. وينبغي عدم معارضة ذلك بالقول إن الانتماء إلى ملَّةٍ ما، أو تراثٍ ثقافي ما، هو قَدَر يتشابه بقوةٍ مع حتمية معينة؛ لأن الاحترام تحديدًا يقوم على أن نفترض في الالتحام عنصرًا من الحرِّية التي تكفي لجعل القَدَر نفسه مقولة للحرية، وليس للحتمية. ووحده هذا الافتراض للحرِّية - من حيث هي سبب ونتيجة للاحترام، في الوقت نفسه - يكبح الاندفاع العنيف، دافع الإكراه، الذي يفسد كلَّ عقيدة قوية»[104].

لا يتعارض الحوار والتسامح الذي يقتضيه مع العنف الملازم لاعتقاداتنا وعقائدنا وحده، بل يتعارض أيضًا، ومن الناحية المبدئية، مع كلِّ عنف، أي مع العنف بوصفه كذلك. وفي بحثٍ معنونٍ بـ «العنف واللغة»، يذهب ريكور إلى حدِّ القول إن «الخطاب والعنف يمثِّلان الضدَّين الأساسين للوجود الإنساني»[105]. ولا يعبِّر هذا التعارض أو التناقض - بالنسبة إلى ريكور - إلّا عن حقيقة شكلية أو صورية. فهو يقرُّ بإمكان حدوث العنف في الخطاب نفسه، ولهذا لم يتَّفق إلّا جزئيًا مع إريك ويل (E. Weil) الذي يعتبر أن الخطاب هو مجال المعنى والمعقولية الذي يشكِّل العنف رفضًا له[106]. ولا يمكن اختزال العنف - بوصفه «جانب الشرِّ

(104) Ricœur, «Tolérance,» p. 305.

الجدير بالذكر، في هذا السياق، هو تعريف ريكور اعتقاده الدِّيني؛ ففي هذا التعريف يجري الربط الجدلي بين القدر والاختيار أو الحرِّية: «'مصادفة متحولة إلى قدرٍ، بواسطة اختيارٍ مستمر': مسحيتي».

انظر: Paul Ricœur, *Vivant jusqu'à la mort; Suivi de fragments*, préface d'Olivier Abel; postface de Catherine Goldenstein, La Couleur des idées (Paris: Éd. du Seuil, 2007), p. 99.

(105) Paul Ricœur: «Violence et langage,» dans: *Lectures 1*, p. 139.

نُشرت هذه المقالة في الأصل في: *Recherches et Débats*, no. 59 (Juin 1967).

(106) يكتب ريكور في معارضته أطروحة ويل: «أعتقد أن العنف، بالنسبة إليَّ، ليس فقط في واقعة الضرب، وإنما يمكن أيضًا أن يقيم في التكلُّم. فالدكتاتوريون الأكثر عنفًا يتكلَّمون! وأفلاطون هو من لاحظ أن الطاغية بحاجة إلى السفسطائيين. فهتلر كان بحاجة إلى غوبلز. أحدهم يتحدَّث من أجل أن يستطيع الآخر القيام بالضرب. العنف بحاجة إلى الخطاب. [...] وأعتقد أيضًا أن العنف مصاحب لانحراف اللغة. ولذلك، السفسطائية ضرورية، فهي تستخدم حججًا فاسدة، بواسطة الترهيب أو الترغيب. وتمرُّ أشكال الخطاب العنيف كلها عبر إحدى هاتين الوسيلتين، وعبرهما كلتيهماأحيانًا». =

الذي نمارسه على الآخرين»[107] - إلى مجرَّد بُعد جسدي متمثِّل في الضرب والاغتيال وما شابه، إذ يمكن العنف - بالمعنى المشار إليه - أن يكون جزءًا من الخطاب، وأن يتجسَّد في الكذب والتخويف أو الترهيب والسخرية الجارحة.... إلخ. ويمكن العنف الكلامي أن يكمن في الزعم أن طريقة وحيدة في التفكير أو التصرُّف تستنفد إمبراطورية أو عالم العقلانية والحقيقة والقيم عمومًا. فالابتعاد عن العنف في الحوار يتطلَّب تقبُّل تعدُّد صيغ الحقائق والعقائد وأنماط التفكير والتصرُّف والتعبير، واحترام هذا التعدُّد والتنوع. ويقتضي الابتعاد عن العنف في الحوار أن نكون متسامحين؛ أي أن نتقبَّل الاختلاف ونحترمه طواعية وبسماحة نفس. وفي تأكيد تعدُّد أبعاد الحقيقة وتنوع مستوياتها والأنساق التي يمكن أن تعبِّر عنها، عمل ريكور - في بحثه المعنون بـ «الحقيقة والبهتان» - على تأكيد أن «توحيد الحقيقي أمنية العقل، والعلَّة لعنفٍ أول، لخطيئة، [...]»[108].

في تأكيد أن التباعد بين الآراء يستدعي التسامح - بوصفه تقبُّلًا للاختلاف - أشرنا إلى أن هذا التباعد ليس كليًا ولا جذريًا؛ إذ يُفضي وجود أو حصول هذا التباعد الكلي إلى استحالة الحوار وعدم إمكان الوصول إلى هدفه المتمثِّل في الفهم المتبادل. وتبدو الصلات القوية بين مفهومي الحوار والاختلاف جلية. ولأن الاختلاف لا يمكن أن يكون كليًا، فثمة صلة مماثلة بين الحوار والتشابه أو التقارب. والأسئلة التي تطرح نفسها في هذا الإطار: ما العلاقة بين الحوار والفهم من جهة، والاختلاف والتشابه من جهة أخرى؟ هل نستطيع اختزال الفهم إلى التشابه والتقارب والألفة، وعدم الفهم أو سوئه إلى الاختلاف والغرابة؟ هل يمكننا فهم ما هو مختلف من دون أن نختزله إلى المتشابه، أو إلى ما هو مألوف لنا؟ بكلمات أخرى، هل يمكننا فهم الآخر من دون أن نُسقط عليه ما في ذواتنا، ومن دون أن نختزله إليها؟ وفي التحليل الذي سنقوم به لمسألة فهم الآخر - المختلف

= انظر: «Pour une éthique du compromis,» Interview de Paul Ricœur, Propos recueillis par Jean-Marie Muller et François Vaillant, publiés par la revue *Alternatives Non Violentes*, no. 80 (Octobre 1991), pp. 2-7. Disponible [en ligne] sur: <http://www.fondsricœur.fr/uploads/medias/articles_pr/pour-une-ethique-du-compromis.pdf>.

(107) «Quo vadis? Un entretien avec Paul Ricœur».

(108) Paul Ricœur, «Vérité et mensonge,» dans: Histoire, p. 188.

نُشرت هذه المقالة في الأصل في: *Esprit*, vol. 19, no. 12 (Décembre 1951).

عنّا جدًّا والمشابه لنا جدًّا، في الوقت نفسه - سنختتم عرض القيم العامة المؤسِّسة لما سمّيناه أخلاق الحوار والفهم.

3 - أخلاقية «إرادة الفهم»: فهم الآخر بين التشابه والاختلاف

هل فِعْل الفهم فعل صالح أو جيد أخلاقيًا؟ يمكن للجواب عن هذا السؤال أن يكون بالإيجاب، إذا أخذنا في الحسبان التسامح والاحترام اللذين يتضمنهما فعل الفهم. والفهم فعل خير بقدر ما يمثِّل صيغةً من الإيثار (L'Altruisme). وتجسِّد إرادة فهم الآخر والجهد المبذول لتحقيق هذه الغاية نوعًا من الإيثار؛ لأن ذلك يعبِّر عن نوعٍ من حُسْن استقبالنا للآخر واستضافته لدينا، وعن الاعتراف به وبما لديه من أفكار خاصة. ففهمُ متحدِّثٍ ما هو تحقيق لرغبته في أن يُفهَم. والفهم فعلٌ أخلاقي بقدْر تجسيده ما يسمِّيه ريكور «عفوية عطوفة أو مرحِّبة» (Spontanéité bienveillante) يعتبرها أحد أسس تكوين الذات[109]. فإرادة الفهم أخلاقية لأنها تهدف - كما يقول شلايرماخر - إلى تحقيق رغبتين رئيستين للعقل: «التوق إلى التواصل (الذي يرتبط بالذات وبالآخر) والتوق إلى المعرفة»[110].

ينحّي كريستيان برِنر تعريف شلايرماخر للأخلاق، بوصفها تطورًا أو تحقيقًا للعقل أو الروح[111]، ويرى أن ليس من الواضح أو البديهي أن فعل الفهم والإرادة الساعية إليه أمران جيدان أخلاقيًا. وفي دراسةٍ مهمة تحمل عنوان «محبّة الفهم. بحثٌ في الأسُس الأخلاقية لهيرمينوطيقا شلايرماخر»، يعرض برِنر حجّتين ضد التقويم الإيجابي أخلاقيًا لفعل أو إرادة الفهم. وتتبنّى الحجّة الأولى الفكرة القائلة إن فعل الفهم وإرادة الفهم لا ينتميان إلى الأخلاق، أي إن الفهم بذاته ليس فعلًا

---

(109) Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Points/Essais (Paris: Éd. du Seuil, 1990), p. 222. (بول ريكور، الذات عينها كآخر، ترجمة وتقديم وتعليق جورج زيناتي (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2005)، ص 376).

(110) Christian Berner, «Aimer comprendre. Recherche sur les fondements éthiques de l'herméneutique de Schleiermacher,» *Revue de Métaphysique et de Morale*, vol. 29, no. 1 (Janvier - Mars 2001), p. 46.

(111) Berner: «Aimer comprendre,» pp. 47 et 49, et. *La Philosophie de Schleiermacher. «Herméneutique», «Dialectique», «Éthique»*, Passages (Paris: Éd. du Cerf, 1995), chapitre II, pp. 56-66 et chapitre IV (en particulier pp. 250-265).

أخلاقيًا، بل هو مجرَّد وسيلة لا يمكن الحكم عليها - على الصعيد الأخلاقي - إلّا انطلاقًا من غايات ذاك الفعل. باختصار، ليس الفهم، وفقًا لهذه الحجَّة، أخلاقيًا وليس لاأخلاقيًا، وإنما هو غير أخلاقي. ولتوضيح هذه الحجَّة الأولى ضد الأطروحة القائلة بأخلاقية إرادة أو فعل الفهم، يكتب برنِر: «[...] الكائنات التي هي بلا أخلاق تبذل قصارى جهدها أيضًا من أجل الفهم والتفاهم. وحتى الأشرار أنفسهم يحتاجون إلى تجنُّب أعلى حدٍّ ممكن من أخطاء الفهم، من أجل تنظيم أفعالهم السيئة وارتكابها. وبناءً على ذلك، ليس الفهم فعلًا خيرًا بذاته، نظرًا إلى أنه، في البداية، مجرَّد وسيلة تبقى قيمتها مرتبطة بغاياتها»[112].

لكن، هل يمكننا القول إن من نعتبرهم أشرارًا هم أشخاص ليس لديهم أخلاق مطلقًا؟ وهل أفعال «الأشرار» منافية للأخلاق دائمًا؟ لا يمكن أن يكون البشر، أفرادًا أكانوا أم جماعات، مجرَّدين من السمات الأخلاقية الحميدة، بشكل كامل. وإذا نظرنا إلى أي عصابة من السارقين - بوصفهم مجموعة من الأشرار - نجد أنه لا يمكن لهذه العصابة أن تتشكَّل وتقوم بعملها وتستمر فيه، من دون وجود حدٍّ أدنى من السمات الأخلاقية لدى أعضائها، وفي علاقاتهم المتبادلة. ولا يمكن تصور وجود عصابة شريرة من دون أن يكون هناك حدٌّ أدنى من التعاون والاستقامة الأخلاقية والصدق لدى أفرادها، وفي علاقاتهم المتبادلة. ولو سعى كلُّ فرد من أفراد العصابة إلى الكذب، بشكل دائم، على بقية أفرادها، لما عاد في إمكان هؤلاء الأفراد التخطيط لفعل أي شيءٍ أو القيام به. ويُظهِر ذلك أن حتى أفعال «الأشرار» ليست لاأخلاقيةً دائمًا، بل يمكن أن تكون أخلاقية بحدٍّ ذاتها، وبغضِّ النظر عن غاياتها. وليس واضحًا ما إذا كان برنِر يعتقد بوجود أفعال أو سمات أخلاقية بذاتها، حيث لا يعتمد تقويمنا الأخلاقي لها على مدى أخلاقية غاياتها. لكن، إذا كان ثمة سمات أو أفعال من هذا النوع، فإننا نرى أن فعل أو إرادة الفهم - مثلهما مثل الصدق، على سبيل المثال - أخلاقيان بحدٍّ ذاتهما. ولا ينفي ذلك أن الفهم - مثله مثل الصدق والأمانة وبقية الفضائل الأخلاقية الجيدة -

---

(112) Berner, «Aimer comprendre,» p. 47. يستعيد برنر حجّتيه في: Christian Berner, «Éthique et herméneutique. Remarques sur l'impératif du «mieux comprendre»,» conférence donnée au Centre Eric Weil, Lille, université de Lille 3, le 20 Janvier 2005, pp. 10-11. Cette conférence est disponible, en ligne, sur: <http://stl.recherche.univ-lille3.fr/sitespersonnels/berner/textesenligne/ethiquedumieuxcomprendre.pdf>.

ربما يُستخدم لتحقيق غايات لاأخلاقية، لكن لاأخلاقية الغاية لا تلغي أخلاقية الوسيلة بالضرورة. ومن حيث المبدأ، السؤال الذي ينبغي تناوله، في هذا السياق: هل فهمك للآخر أو فهمه لك أمر أخلاقي؟ إن الإنسان، بوصفه كذلك، وبوصفه كائنًا اجتماعيًا، بحاجة إلى أن يَفهَم الآخر، وإلى أن يفهمه هذا الآخر. فهناك على الصعيد الأخلاقي بُعدٌ أخلاقي في الفهم متمثِّل في تحقيق رغبة أو إرادة الآخر في أن يُفهم. وهذه هي الحال، على الأقل، في الحوار، حيث يكون الفهم غاية في حدِّ ذاته، قبل أن يُستخدَم لاحقًا لتحقيق غايات أخرى. وسيتَّضح البُعد الأخلاقي المحايث للفهم من وجهة نظرنا، بشكل أكبر، عند مناقشة الحجَّة الثانية التي يُقدِّمها برنِر ضد القائلين بأخلاقية فعل أو إرادة الفهم.

الحجَّة الثانية أكثر جذرية من الأولى، لأنها لا تقتصر على القول بحيادية الفهم على الصعيد الأخلاقي، وإنما تذهب إلى حدِّ القول إن الفهم لا أخلاقي أو مضادّ للأخلاق. ويستند برنِر في هذا الصدد إلى كلٍّ من نيتشه ودريدا، ليقول إن إرادة الفهم ليست أخلاقيَة، لأن فهم الآخر يقوم على مماثلته مع الآخرين أو مع الشخص الذي يسعى إلى فهمه، من دون أن ندرك فرادة الشخص أو أصالته وسماته الخاصة المميَّزة والمميِّزة له. ويتناقض هذا الفهم - الذي يقوم على المماثلة واختزال الاختلاف إلى التشابه، وتوحيد ما لا يمكن أو ما لا ينبغي توحيده - مع فكرة احترام الآخر. فلا يمكن لفهمنا للآخر، وفقًا لهذه المحاجَّة، إدراك فرادته والاختلاف المؤسِّس لهذه الفرادة. وعلى هذا الأساس، رأى نيتشه أن الفهم فعل مُهين، وكتب، في هذا الخصوص: «[...] ثمة شيء مهين في أن تكون مفهومًا. أن تكون مفهومًا؟ أنت تعرف جيدًا ما الذي يعنيه ذلك؟ الفهم يعني المساواة»[113]. ويرى دريدا، من جهته، في إرادة الفهم تجليًا أو تحولًا لإرادة القوة أو الاقتدار. ويجازف فهمنا للآخر، وفقًا لهذه الأطروحة، من خلال مقارنته ومماثلته بذواتنا، وعدم التنبُّه إلى خصوصيته وتميزه واختلافه عنَّا. ويُفسد الفهم، بهذا المعنى، يُفسد العلاقة بالآخر، ولا يُفسح له المجال لأن يكون آخر. ويوجز برنِر هذه الأطروحة، على الشكل الآتي: «في النهاية، المشكلة هي إذًا أن نكون

(113) Friedrich Nietzsche, «Fragments posthumes, Automne 1885 - Printemps 1886,» dans: *Kritische Studienausgabe*, éd. by Giorgio Colli et Mazzino Montinari, 15 tomes (Munich; Berlin; New York: De Gruyter, 1988), tome 12, pp. 50-51.

مكرَهين إمّا على ألا نفهم الآخر إذا أردنا أن نفهمه بوصفه آخر، وإمّا على ألّا نفهمه بوصفه آخر بمجرَّد أن نفهمه، نظرًا إلى أننا نماثله حينئذٍ بأنفسنا ذاتها، وهذا ليس فهمًا حقًّا أيضًا. وبالتالي، هل تتناسب إرادة الفهم مع الخير ومع احترام الآخر؟ ألا ينبغي أن نتساءل، كما يفعل شليغل، في ما إذا «كانت عدم إمكانية الفهم [...] أمرًا سيئًا جدًّا ومُستهجَنًا جدًّا؟». وهذا سيكون منظور أخلاقٍ لحرية الآخر والاعتراف بأنه غير قابل للفهم، انطلاقًا من منظورنا الخاص. وألا نفهم يعني أن «نفسح مجالًا ليكون «Laisser être»، [...]»[114].

من الواضح تمامًا جذرية هذا الاعتراض على أي تقويم إيجابي لإرادة أو لفعل الفهم. ووفقًا لهذا المنظور، فإن ما يتَّسم بالأخلاق الجيدة ليس الفهم نفسه، وإنما عدم الفهم. لكن، هل غيرية الآخر غير قابلة للإدراك أو الفهم إلّا بوصفها ذاتًا أخرى مماثلة أو مشابهة لذاتي؛ أي بوصفها أنا أخرى (Alter Ego) مماثلة لأناي؟ هل نحن حقًّا أمام تخييرٍ من النوع العنادي: إمّا أن نفهم الآخر، عن طريق اختزال غيريته بالضرورة ورؤيته بوصفه شبيهًا بنا فحسب، وإمّا أن نعترف بمغايرته لنا أو اختلافه عنّا، وباستحالة النفاذ إلى هذه المغايرة وفهمها، بوصفها كذلك؟ بكلمات أخرى، هل نحن مجبرون إمّا على أن نكون في عزلة أكيدة وتامة قائمة على عدم فهم أحدنا للآخر، أو أن نفهم الآخر عن طريق إسقاط ذواتنا عليه، حيث نتجاهل غيريته أو لا نراها أصلًا؟ لكن، هل غيرية الآخر مطلقة؟ صحيح أن الآخر، بوصفه آخر، غريب أو أجنبي بالنسبة إلينا، لدرجة أو لأخرى، لكن اعتباره غريبًا أو أجنبيًا ليس، من حيث المبدأ، بالأمر المطلق، وهذا ما يُشدِّد عليه ريكور حين يكتب: «[...] غرابة الإنسان بالنسبة إلى الإنسان ليست مطلقة أبدًا. الإنسان غريب على الإنسان بالتأكيد، لكنه دائمًا شبيهه أيضًا»[115]. وينبغي ألّا يُختزل الفهم إلى مجرَّد بحث عن الأنا في الأنت، أو إلى إلغاءٍ للاختلاف بين البشر، لمصلحة تأكيد التشابه والتماثل بينهم. فالآخر ليس مجرَّد أنا أخرى مماثلة لأناي، بل هو، إضافة إلى ذلك وخصوصًا، ذاتٌ مختلفة عن ذاتي، ذاتٌ أخرى مغايرة لها؛ هو ذاتٌ أخرى غير ذاتي وليس مجرَّد ذات أخرى مثل ذاتي. وإذا كان الفهم يتمثَّل، بالنسبة إلى

(114) Berner, «Éthique,» p. 47.

(115) Ricœur, «Civilisation universelle,» p. 335.

ديلتاي، في «التعرُّف من جديدٍ على الأنا في الأنت»(116)، فمن المشروع، انطلاقًا من هذا التعريف للفهم، الاعتراض على التقويم الأخلاقي الإيجابي للفهم؛ لأننا لا نجد، في مثل هذا الفهم، انفتاحًا على الآخر واحترامًا له وتسامحًا معه؛ إذ كيف يمكننا أن نتحدَّث، بخصوص هذا النوع من الفهم الذي يلغي الاختلاف، عن تسامحٍ مثلًا، إذا كان هذا التسامح يقوم على تقبُّل الاختلاف واحترامه طواعية؟

ينطلق التقويم الأخلاقي الإيجابي لفعل الفهم من كونه يرضي أو يحقِّق، لدرجة أو لأخرى، إرادة المتكلِّم أو الكاتب في أن يُفهَم. وحتى عندما يدَّعي شخص أو كاتب ما عدم إمكانية فهمه - كما هي الحال مع نيتشه مثلًا - أو يقول، كما يفعل دريدا، إن «الفهم مشروط بالقطيعة في العلاقة بين الأنا والآخر؛ أي التخلِّي عن 'الإرادة الطيبة للفهم'»(117)، فالسؤال - الذي يطرحه غادامر محقًّا - هو: ألم يكتب أو يتحدَّث نيتشه ودريدا وغيرهما من أجل أن يُفهَموا(118)؟ ويُشدِّد مبدأ الإنصاف أو الإحسان الهيرمينوطيقي على أنه ينبغي، في تلقِّي خطابٍ أو كلامٍ ما، أن نأخذ في الحسبان إرادة الكاتب أو المتكلِّم في أن يكون مفهومًا. وكَي يُفهَمَ، يسعى المتكلِّم إلى أن يكون كلامه معقولًا ومتماسكًا؛ فأن نتكلَّم يعني أننا نريد أن

(116) ذُكر في: Berner, *Au Détour du sens*, p. 44.

(117) Berner, «Aimer comprendre,» p. 48.

تجدر الإشارة هنا إلى أن دريدا يتحدَّث هنا عن غادامر وفكرته عن «الإرادة الطيبة للفهم». وليس لهذه الفكرة، بالنسبة إلى غادامر، علاقة بالمفهوم الكانطي لـ «الإرادة الطيبة»؛ فالإرادة الطيبة للفهم، عنده، «تعني ألّا ننشغل بالكشف عن نقاط الضعف لدى الآخر، بهدف أن يبدو أننا على حق، بشكل مطلق، وإنما أن نبحث بالأحرى، بشكل جيد، عن تأييد وجهة نظر الآخر، قدر الإمكان، حيث يصبح خطابه ساطعًا، نوعًا ما». انظر: Hans-Georg Gadamer: «Et pourtant: Puissance de la bonne volonté (une réplique à Jacques Derrida),» dans: *L'Art de comprendre. 2, Herméneutique et champs de l'expérience humaine*, Textes réunis par Pierre Fruchon, trad. par Isabelle Julien-Deygout [et al.], Bibliothèque philosophique (Paris: Aubier, 1991), p. 235.

على الرغم من تأكيد غادامر أن فكرته عن «الإرادة الطيبة للفهم» ليس لها علاقة بأخلاق معينة، فإننا نعتبر أن البُعد الأخلاقي ملازم لهذه الإرادة. فممارسة هذه الإرادة تعني الانفتاح على الآخر، والنزاهة، والخروج الجزئي من مركزية الأنا.

(118) في مناقشة علنية لدريدا في أحد المؤتمرات، يقول غادامر: «[...] الإثنان [نيتشه ودريدا] كانا على خطأ ضد نفسيهما: فهما يتكلّمان ويكتبان من أجل أن يكونا مفهومين» (ص 237). وجرى جمع نصوص غادامر ودريدا المتعلّقة بهذه المناقشة، في: «Herméneutique et néo-structuralisme,» *Revue internationale de philosophie*, vol. 151 (1984).

نقول أو نعبِّر عن شيءٍ ما. وإرادة القول هذه ومعقولية الكلام الذي تنتجه هما ما ينبغي للمتلقِّي أن يعطيهما حقَّهما. ومن هنا يبدو أمرًا مفارقًا أو متناقضًا أن نتكلَّم لندين أو لنقلِّل من قيمة إرادة فهم الآخر وفهم كلامه. ألا نريد أن يفهمنا الآخر عندما نتكلَّم هذا الكلام؟

ربما كان الأمر الأكثر ملاءمة تأويل هذا النقد الجذري لإرادة الفهم، من خلال اعتباره معارضًا لنوع أو شكل معين ومحدَّد من الفهم، وليس للفهم نفسه أو بحدِّ ذاته عمومًا. وعلى هذا الأساس، يمكن القول إن نقد دريدا ونيتشه موجَّه بالأحرى إلى الفهم الذي يختزل الآخر إلى ذات من يفهم، وليس موجَّهًا إلى الفهم نفسه. وينبغي الإقرار بأن الفهم معرَّض للسقوط في هذا النوع من مركزية الأنا، لكن الفهم الذي قمنا بعرض خصائصه الأساسية آنفًا يقوم تحديدًا على الانفتاح على الآخر وعلى غيريته، قدر المستطاع. والاقتصار على مماثلة الآخر بذواتنا، وعدم مراعاة مغايرته لنا، ليس فهمًا بالمعنى الدقيق، بل حري بنا أن نسمّيه أو أن نصفه بأنه عدم فهم. ويتمثَّل الفهم، تحديدًا وخصوصًا، في الاعتراف بغيرية الآخر وبفرديته وفرادته. ومن دون مثل هذا الاعتراف، وإدراك الاختلاف المؤسِّس لهذه الغيرية، لا يمكن بلوغ الفهم.

لا يعني تأكيد مغايرة الآخر واختلافه وغرابته إنكار التشابه النسبي الموجود بين البشر، لدرجةٍ أو لأخرى. فكون الكائن الإنساني غريبًا أو أجنبيًا بالنسبة إلى الآخر ليس - كما أكدنا مع ريكور - أمرًا مطلقًا أبدًا. وبيّن ريكور - في **الذات عينها كآخر** - أن الغيرية نفسها مؤسِّسة للعينية أو للهوية الذاتية (L'Ipséité)، وأن الجدل بين التشابه أو التماثل والاختلاف، أو بين ما هو خاص بذواتنا وغريب عليها، ملازم ومؤسِّس لكلِّ فهم. وبسبب هذا الجدل، لا يمكن الفهم أن ينطلق من «مبدأ الإنسانية (Le Principe d'humanité)» وحده؛ فهذا المبدأ يقتصر على التركيز على علاقة التشابه والتماثل بين الذوات، لدرجةٍ دفعت غريش إلى أن يسمِّيه محقًّا «مبدأ الأنا الأخرى» (Le Principe d'alter ego).

لتوضيح هذا الجدل بين الأنا والآخر، أو بين المماثلة والاختلاف، في فعل الفهم، سنقوم باستدعاء مسألة الترجمة التي نرى أنه يمكن اعتبارها بمنزلة أنموذج إرشادي للهيرمينوطيقا بشكل عام، وللهيرمينوطيقا الريكورية بشكل

خاص. وبيّن دومينيك جيرفولينو، في مقالتين مهمّتين[119]، أنه يمكن النظر إلى الترجمة على أنها النموذج الإرشادي الثالث للهيرمينوطيقا الريكورية، بعد أنموذج الرمز ونموذج النص. وتحدَّث ريكور نفسه عن الترجمة بوصفها أنموذجًا إرشاديًّا[120]، وكتب في هذا الخصوص: «[...] المقصود، تحت عنوان الترجمة، هو ظاهرة عالمية تقوم على قول الرسالة نفسها، بطريقة أخرى. وفي الترجمة، ينتقل المتكلّم إلى العالم اللغوي لنصٍّ أجنبي. وفي المقابل، هو يستقبل في فضائه اللغوي كلام الآخر. ويمكن استخدام ظاهرة الضيافة اللغوية هذه نموذجًا لكلِّ فهم [...]»[121]، وتشكِّل الترجمة أنموذجًا هيرمينوطيقيًّا، بقدر ما يكون الفهم ترجمة، كما أكد ريكور في مناسبات كثيرة. ويمكن اعتبار توضيح هذا الأنموذج بمنزلة الخاتمة لهذا الكتاب؛ إذ تجتمع، في هذا الأنموذج الإرشادي، المسائل كلها التي قمنا بتناولها في هذا الفصل: مسألة الفهم وسوء الفهم أو عدمه، أخلاق الحوار والتواصل، العلاقة الجدلية بين الأنا والآخر، بين المألوف والغريب، بين فهم الذات وفهم الآخر.

قبل البدء بتوضيح العوامل التي تجعل الترجمة أنموذجًا هيرمينوطيقيًّا بامتياز، لا بد من تأكيد أن القول إن الترجمة تُمثِّل الأنموذج الإرشادي الثالث في الهيرمينوطيقا الريكورية لا يعني أن ريكور تخلّى عن اعتبار النص أنموذجًا أساسًا في هيرمينوطيقاه، بدءًا من مطلع سبعينيات القرن الماضي. فالتداخل نفسه الذي بيّناه وأكدناه، بين أنموذج الرمز وأنموذج النص، موجود، أيضًا وبقوة، بين هذين الأنموذجين وأنموذج الترجمة. وسيتَّضح هذا التداخل تدريجيًا خلال تحليلنا أنموذج الترجمة في هيرمينوطيقا ريكور.

---

(119) Domenico Jervolino, «Herméneutique et traduction. L'autre, l'étranger, l'hôte,» dans: *Ricœur: Herméneutique et traduction*, Philo (Paris: Ellipses, 2007), pp. 71-89.

نُشرت هذه المقالة في الأصل في: *Archives de philosophie*, vol. 63, no. 1 (2000), pp. 79-93.

المقالة الثانية هي: Domenico Jervolino: «La Question de l'unité de l'œuvre de Ricœur à la lumière de ses derniers développements: Le Paradigme de la traduction,» dans: Ricœur, pp. 91-103.

نُشرت هذه المقالة في الأصل في: *Archives de philosophie*, vol. 67, no. 4 (Hiver 2004), pp. 659-668.

(120) Ricœur, «Le Paradigme,» pp. 21-52. (ريكور، عن الترجمة، ص 31-58).

(121) Paul Ricœur, «L'Universel et l'historique,» *Magazine littéraire*, no. 390 (Septembre 2000), p. 41.

تاسعًا: الترجمة بوصفها أنموذجًا إرشاديًّا للهيرمينوطيقا

«أن تفهم يعني أن تترجم»[122]، هذا ما أكده ريكور مرارًا، على غرار جورج شتاينر. وتعبِّر هذه الجملة، بوضوح وإيجاز، عن الإمكان القوي لاعتبار الترجمة أنموذجًا هيرمينوطيقيًّا. ولتوضيح هذا الأنموذج الإرشادي، سنقوم باستكشاف التوازي والتداخل بين فعلي الفهم والتأويل من جهة، وفعل الترجمة من جهة أخرى. وسنقوم في البداية بعرض موجز لتحليل ريكور لفعل الترجمة، قبل إظهار السمة الأنموذجية الإرشادية لهذا الفعل، والتدليل على الأطروحة القائلة إن الترجمة تُمثِّل الأنموذج الإرشادي الثالث للهيرمينوطيقا الريكورية.

الترجمة أنموذج للِّقاء مع الغيرية، مع ما هو غريب أو أجنبي. ووضع ريكور الصعوبات المرتبطة بالترجمة تحت العنوان الذي اختاره أنطوان بيرمان لكتابه **امتحان الغريب** (*L'Épreuve de l'étranger*). ويرى ريكور أنه ينبغي أن يُؤخَذ مصطلح «الامتحان» هنا بمعنيين: أولهما، «عذابٌ مُعانى» وثانيهما، «مدة الامتحان»[123]. وما هو موضع امتحانٍ أو محنةٍ هو الرغبة أو الدافع إلى الترجمة. ويكمن الامتحان في تحقيق الوساطة بين ما هو غريب أو أجنبي – العمل، الكاتب، لغتهما وثقافتهما – والقارئ ولغته وثقافته. وتشكِّل هذه الوساطة محنة، بقدْر ما يقوم فعل الترجمة – كما يقول ريكور مع فرانز روسينزفيغ – على «خدمة سيدين: الأجنبي داخل عمله، والقارئ في رغبته في التملُّك»[124]. لكن، كيف يمكن القيام بهذا العمل المتناقض؟ ولماذا يبدو القيام به صعبًا أو مستحيلًا؟

تمثِّل الترجمة، بوصفها محنة في العلاقة مع ما هو غريب، تحدِّيًا؛ لأنها تواجه مقاومة مزدوجة من جانب اللُّغة المستقبِلة ومن جانب اللغة المستقبَلة

---

(122) يحيل ريكور في دراساته عن الترجمة إلى كتابين رئيسين: George Steiner, *Après Babel: Une Poétique du dire et de la traduction*, trad. de l'anglais par Lucienne Lotringer et Pierre-Emmanuel Dauzat, Bibliothèque de l'évolution de l'humanité; 32 (Paris: A. Michel, 1998), et Antoine Berman, *L'Épreuve de l'étranger: Culture et traduction dans l'Allemagne romantique: Herder, Goethe, Schlegel*, Tel; 252 ([Paris]: Gallimard, 1995).

(123) Paul Ricœur: «Défi et bonheur de la traduction,» dans: *Sur la traduction*, p. 8. هذا النص مقالة نشرتها المؤسسة التاريخية الألمانية في 15 نيسان/ أبريل 1997.

(124) المصدر نفسه، ص 9، وص 16 بالطبعة العربية.

أو الأجنبية. وتعبِّر المقاومة التي تقوم بها اللغة المستقبِلة عن نفسها في ما سمّاه ريكور «عمل الذاكرة» و«عمل الحِداد»[125]؛ ففي مواجهة عمل الترجمة، ثمة مقاومة وكفاح ضد خسارة اللغة المستقبِلة لقداستها ولاكتفائها الذاتي. ومن دون القبول بهذه الخسارة التي لا يمكن تجنُّبها في عمل الترجمة، لا يمكن الفوز بالرهان أو التحدي الذي يمثِّله عمل الترجمة. وفي المقابل، نجد مقاومة موازيَةً من جانب اللغة الأجنبية. وتظهر هذه المقاومة بداية في شكل استيهامي أو خيالي متمثِّل في وهم أو حلم الترجمة المثالية الكاملة. ووفقًا لهذا الوهم، ينبغي أن تكون الترّجمة مطابقةً للأصل وتكرارًا له بلغة أخرى. ويبلغ هذا الوهم ذروته في «الخوف من أن الترجمة، لأنها ترجمة، لا تستطيع أن تكون إلّا ترجمة سيئة، وذلك بالتعريف، نوعًا ما»[126]. ولا تقتصر مقاومة اللغة الأجنبية لعمل الترجمة على هذه الصيغة المثالية الخيالية، وإنما تنبع أيضًا من صعوبة، وربما استحالة، التوفيق بين الحقلين الدلاليين المختلفين للغة الاستقبال واللغة الأجنبية. وفضلًا عن ذلك، تظهر هذه المقاومة في اختلاف الإرث الثقافي الذي تحمله كلمات اللغة الأجنبية وتعابيرها وجملها، عن التراث الثقافي المتضمَّن في كلمات لغة الاستقبال وتعابيرها وجملها. وأشرنا إلى غنى دلالات الكلمات وتعقُّدها وتنوعها بين دلالات أولية قاموسية ودلالات إضافية أو ملحقة. وحتى إذا أخذنا في الحسبان عمل السياق الذي يُغربِل الكثير من دلالات الكلمات ويستبعدها، يبقى من الصعب جدًّا، بل ومن المستحيل أحيانًا أو غالبًا، نقل جميع الدلالات التي تعبِّر عنها كلمات لغة ما إلى لغة أخرى.

يمكن وهم أو استيهام الترجمة الكاملة – الذي ينبغي التخلُّص منه – أن يظهر في أشكال وصيغ عدة. وأشار ريكور إلى شكلين من هذا الوهم أو الحلم أو الأمنية، بشكل خاص. يرتبط الشكل **الأول** بالتوجُّه نحو العالمية، ويتمثَّل في السَّعي إلى تأسيس مكتبة شاملة وكاملة، تضمُّ الترجمات كلها لجميع الأعمال، في اللغات كافة. وهذا حلم تأسيس كتاب كلِّ الكتب، حيث يُستبعَد كلُّ إمكان لعدم القابلية للترجمة. أمَّا الشكل **الثاني** لحلم الترجمة الكاملة، فيتَّسم بطابع انتظار المسيح المخلِّص (Un Caractère messianique). والمنشود في هذا

---

(125) يستند ريكور، بخصوص معنى هذين المصطلحين، إلى التحليل النفسي الفرويدي.

(126) المصدر نفسه، ص 11، وص 18 بالطبعة العربية.

الشكل هو لغة صافية، «تحمل كلُّ الترجمات عنها، في داخلها، ما يشبه صدى مخلِّصًا»[127]. ونجد في جميع صيَغ الترجمة المثالية الكاملة أمنية تحقيق ربح من دون تكبُّد أي خسارة. وينطوي التخلِّي الضروري عن هذه الأمنية على حِدادٍ على هذه الأمنية المستحيلة التحقيق. والتخلي عن الترجمة المثالية الكاملة، وعن العقلانية المطلقة المرتبطة بها، ينبغي أن يقودنا، بشكل لا مفرَّ منه، إلى تقبُّل الاختلاف الذي لا يمكن تجاوزه بين المألوف أو الخاص والأجنبي. والعالمية أو الكونية التي ينشدها جميع أشكال حلم الترجمة المثالية الكاملة ليست مستحيلة فحسب، بل ضارّة وخطرة أيضًا. ويوضِّح ريكور هذه الفكرة، فيكتب: «تريد الكونية المستعادة محو ذاكرة الأجنبي وربما حبِّ اللغة الخاصة، في الضغينة ضد محلية اللغة الأم. ويمكن مثل هذه الكونية، التي تقوم بحذف تاريخها الخاص، أن تجعل الجميع غرباء على ذواتهم، وضحايا للتمييز اللغوي، ومنفيين يمكن أن يتخلَّوا عن البحث عن ملاذٍ للغة استقبال؛ باختصار، تجعلهم بدوًا تائهين»[128].

لا تمثِّل الترجمة تحدِّيًا أو رهانًا لا يمكننا الفوز به أو فيه إلّا من خلال الكفاح ضد المقاومة الناتجة من عمل الذاكرة فحسب، بل يمكن الحديث أيضًا عن الفرح والسعادة في الترجمة. ويظهر هذان البعدان الكامنان في الترجمة - التحدّي والسعادة - معًا في عنوان إحدى مقالات ريكور عن الترجمة، والمعنونة بـ«تحدِّي الترجمة وسعادتها». فبإعلان الحداد على الترجمة المثالية الكاملة، وبإقرار عدم قابلية اختزال الخاص إلى الغريب، أو بالعكس، يجد المترجم التعويض عن ذلك ومكافأته أو «سعادته» «في الاعتراف بالوضعية غير القابلة للتجاوز لحوارية فعل الترجمة مثل أفق معقول للرغبة في الترجمة، [...] في ما أحبُّ أن أسمِّيه الضيافة اللغوية (L'Hospitalité langagière)»[129]؛ فـ«الضيافة» أو «الاستضافة» هي المصطلح الذي يعبِّر، بشكل أنموذجي، عن أخلاق الحوار والفهم والتأويل التي حاولنا رسم خطوطها العريضة في هذا الفصل. وعلى صعيد الترجمة، وفي هذه الضيافة، «تُعوض لذَّة الإقامة في لغة الآخر، بواسطة لذة استقبال كلام الآخر عندنا،

(127) Ricœur, *Sur la traduction*, p. 18. (ريكور، عن الترجمة، ص 23).

(128) المصدر نفسه، ص 18-19، وص 23 بالطبعة العربية.

(129) Ricœur, *Sur la traduction*, p. 19. (ريكور، عن الترجمة، ص 23-24).

في منزل الاستقبال الخاص بنا»[130]. ونجد في التحليل الريكوري لفعل الترجمة جميع السمات أو العناصر التي تجعل هذا الفعل أنموذجًا هيرمينوطيقيًّا بامتياز.

لنبدأ بـ «تنوع اللُّغات وتعدُّدها». لا ينظر ريكور إلى هذا التعدُّد والتنوع على أنه أمر ضار أو غير مفيد. ويمكننا أن نستخلص من كتاباته حججًا كثيرة ضد القائلين بسلبية هذا التعدُّد والتنوع والحالمين بلغة واحدة كاملة. فعلى الصعيد التاريخي، انتقد ريكور بشدَّة - كما بيّنا سابقًا، الكونية أو العالمية المتعلِّقة بحلم اللُّغة المثالية الكاملة، بأشكاله وصوره المتعدِّدة؛ ففي مثل هذه الكونية، ستُقمع، بل ستطُرد، تاريخية الثقافات واللغات الخاصة المحلية، في تنوعها واختلافها الغني، لمصلحة هيمنة ثقافة أو لغة واحدة أو أحادية. وفي مثل كونية كهذه، سنكون جميعًا غرباءً أو أجانب. أمَّا على الصعيد الأنطولوجي، فأكد ريكور أن تعدُّد اللغات أو كثرتها ليس إلا أحد مظاهر «الشرط الإنساني الواقعي، وهو شرط التعدُّدية على جميع مستويات الوجود؛ وهي التعدُّدية التي يُعتبَر تنوع اللُّغات أكثر مظاهرها إثارةً للقلق. لماذا هذه اللغات كلها؟ الإجابة: «هكذا؛ نحن هكذا بالتكوين، وليس بالمصادفة التي يمكن أن تكون خطأ، 'بعد بابل'، وفقًا لعنوان كتاب شتاينر»[131]. وتذكِّرنا معالجة ريكور لمسألة تعدُّدية اللُّغات بأطروحته عن أنطولوجيا الفهم، في كتاب صراع التأويلات. وعلى هذا الأساس، يمكن القول إن لتعدُّدية اللغات وتعدُّدية التأويلات مصدرًا أساسيًا واحدًا هو التعدُّدية الأُنطولوجية. ولهذا أكد ريكور، في وساطته بين التأويلات المتنافسة، أن كلَّ نسق هيرمينوطيقي يبتكر أو يكتشف[132] أحد جوانب أو أحد أبعاد الوجود. ولا يمكن هذه الهيرمينوطيقا إلّا أن تكون متضمَّنة وغير منفصلة؛ لأن من غير الممكن إدراك الكينونة أو معرفتها، إلّا بوصفها كينونة مؤولة. وهي، إضافة إلى ذلك، أنطولوجيا قائمة على التعدُّد والتنوع لا على الوحدة أو الأحادية؛ فالكينونة تُقال بطرائق متعدِّدة، وثمة مجال دائم لأن تُقال بطريقة أخرى، غير تلك التي قيلت أو تقال بها.

---

(130) المصدر نفسه، ص 20، وص 24 بالطبعة العربية.

(131) Paul Ricœur: «Un «Passage»: Traduire l'intraduisible,» dans: *Sur la traduction*, pp. 58-59.
(ريكور، عن الترجمة، ص 62).

(132) يستخدم ريكور كلمة inventer بمعناها المزدوج الذي «يتضمَّن الاكتشاف والخلق معًا».
انظر: Ricœur, *La Métaphore*, pp. 387-388.

وعبارة «القول، بطريقة أو بصيغة أخرى» هي الصيغة التي يمكن بواسطتها تعريف الترجمة، بالمعنى الواسع. وميّز ريكور، في هذا التعريف، بين الترجمة الداخلية التي تحصل داخل اللغة الواحدة نفسها، والترجمة الخارجية التي تحصل بين لغات مختلفة، وهي الترجمة بالمعنى الضيق. وبيّنا آنفًا إمكان المقاربة بين الترجمة الداخلية من ناحية أولى، والتفسير والفهم والتأويل من ناحية ثانية. ويقودنا ريكور نفسه إلى التفكير في السمة الأنموذجية لفعل الترجمة، من خلال وصفه لهذا الفعل بالأنموذج الإرشادي. كما أن التعدُّدية التي دافع عنها ريكور، على صعيد اللغة أو اللغات المختلفة، تمَّ تأكيدها أيضًا، على صعيد الجماعات اللغوية. ففي **الاستعارة الحية**، ترافع ريكور «لمصلحة تعدُّدية أشكال الخطاب ومستوياته»[133]، وهو يقصد بهذه التعدُّدية تنوع الميادين التي تُستخدم اللُّغة أو الخطاب فيها: الخطاب العلمي والخطاب الشعري والخطاب الدِّيني والخطاب الفلسفي أو التأمُّلي... إلخ. لكن التشديد على هذه التعدُّدية ينبغي أن يترافق مع تأكيد نسبيتها. فعلى العكس من فيتغنشتاين الذي تحدَّث عن تباينٍ أو اختلافٍ جذري بين ألعاب اللغة المتعددة، يرى ريكور أن هذه التعددية مشمولة، على مستوى أعلى، بوحدةٍ تضمُّ مختلف صيغ الخطاب والتفاعل القائم بينها. وعلى الرغم من هذه الوحدة وهذا التفاعل، فبإمكان كلِّ صيغة أو نوع من الخطاب أن تساهم في قول الواقع بطريقة ومضمون متميزين ومختلفين. ولهذا عارض ريكور الأطروحة الوضعية القائلة إن الخطاب العلمي، أو الخطاب الوصفي وحده، يستطيع التعبير عن الواقع ونقله إلى مستوى اللغة. وفي هذا الإطار، جرى الحديث عن خصوصية الخطاب الشعري أو الأدبي، والمرجعية والحقيقة الاستعارية.

إن التعددية التي دافع عنها ريكور، على مستوى اللغة وأنماط الخطاب، قائمة في كلِّ لقاء أو حوار مع الآخر، حتى عندما يكون المتحاورون منتمين إلى الجماعة اللغوية نفسها. فكل حوار هو لقاء بين أنماط مختلفة من التفكير وأنساق الاعتقادات وأساليب التحدُّث والتعبير... إلخ. وعلى الرغم من الاختلاف الملازم لكلِّ حوار مع الآخر، يبقى التواصل، من حيث المبدأ، ممكنًا دائمًا. لكن عندما يبلغ الاختلاف أقصى درجاته ويصبح جذريًّا، يمكننا القول حينها إن «المتحاورين يتحدَّثون لغتين مختلفتين»، مع العلم أنهما، من وجهة النظر اللغوية المحضة

---

(133) Ricœur, *La Métaphore*, pp. 323-324.

والعامة، يتحدَّثون اللغة نفسها. وبهذا المعنى نقول - مع دومينيك جيرفولينو - إن الاختلاف اللغوي أو تنوع اللغات له سمة أنموذجية؛ فمع هذا الاختلاف وهذا التنوع، «يدخل التنوع الإنساني، في جميع أشكاله، إلى تفكيرنا»[134].

على الرغم من هذا التعدُّد أو التنوع الكبير والاختلاف العميق بين البشر ولغاتهم ومعتقداتهم... إلخ، راهن ريكور دائمًا على إمكان التواصل بينهم، وترجمة الغيرية وفهمها، بما في ذلك الغيرية الثقافية. وأُسس هذا الرهان على افتراضين أساسين. أولهما، رفْض التخيير الثنائي الحصري الذي يقتصر على القول إن الترجمة إمَّا ممكنة وإمَّا مستحيلة (Traduisible versus intraduisible)، وطرح ثنائية عملية بديلة، تنبني على ممارسة الترجمة نفسها: الأمانة في مقابل الخيانة (Fidélité versus trahison). وثانيهما، تأكيد أن غيرية الآخر أو أجنبيته لا يمكن أبدًا أن تكون مطلقة، ولذلك فإن الترجمة والتواصل ممكنان دائمًا، من حيث المبدأ. وعلى هذا الأساس يمكن أن نضع الهيرمينوطيقا الريكورية، في إطار ما يسمِّيه ريتشارد كيرني «الهيرمينوطيقا الحركية»[135] (L'Herméneutique diacritique). وتتعلَّق القابلية الدائمة أو الإمكان الدائم للترجمة والتواصل، بين الثقافات الإنسانية، التي أكدها ريكور بالعلامات اللغوية وبالقيم، وبكلِّ ما يدخل في إطار الهُوية الثقافية. وفي توضيح لهذا الإمكان، يكتب ريكور: «بالتأكيد، لا يمرُّ كلُّ شيء في الترجمة، لكن دائمًا يمرُّ شيء ما. فليس هناك علَّة، وليس هناك احتمال في أن يكون نسق لغوي ما غير قابل للترجمة. والاعتقاد أن الترجمة ممكنة، إلى حدٍّ ما، يعني تأكيد أن الأجنبي هو إنسان، وباختصار، يعني الاعتقاد أن التواصل ممكن. وما قلناه توًّا

---

(134) Jervolino, «La Question de l'unité,» p. 99.

(135) ينتمي مصطلح Diacritique إلى علم اللغة، ويشير إلى العلامات التي توضع عادةً فوق أو تحت الحروف. ولتوضيح معنى هذا المصطلح، في هذا السياق، نقتبس ما كتبه كيرني في هذا الخصوص: تنظر هذه الهيرمينوطيقا «في إمكانات التواصل البينية، بين ذوات متباعدة بالتأكيد، لكن ليس إلى درجة لا تسمح بالمقارنة بينها. وتؤكد هذه المقاربة الحركية أن الصداقة تبدأ مع استقبال الاختلاف. وهي تجعل نفسها رسول ممارسة الحوار، مع رفضها الخضوع للجدل الاختزالي للأنانية المحكومة بمنطق الذاتية، بين منطق الواحد، ولا منطق الآخر، فنجد المنطق الثنائي للذات عينها كآخر». انظر: Richard Kearney, «Entre soi-même et un autre: L'Herméneutique diacritique de Ricœur,» dans: *Cahiers de L'Herne: Ricœur, 2*, Sous la direction de Myriam Revault d'Allonnes et de François Azouvi, trad. par Patrick DiMascio, traduction révisée par Myriam Revault d'Allonnes, Points. Essais; 584 (Paris: Éd. de L'Herne, 2007), p. 59.

عن اللغة - عن العلامات - يصحُّ أيضًا بالنسبة إلى القيم والانطباعات الأساس والرموز التي تكون الأرضية الثقافية لشعب ما»[136].

«أن نفهم يعني أن نترجم»، وفي هذه الترجمة لا يتمُّ عبور جميع الدلالات والأفكار والقيم، لكن بعضًا منها يعبر بالتأكيد. انطلاقًا من ذلك، ينبغي ألّا ننتظر من الفهم ومن الترجمة أن يكونا مطابقين تمامًا لموضوعهما، حيث يشكّلان نسخة طبق الأصل عنه. ويمكننا بالتالي الحديث، بخصوص ترجمة ما أو فهم ما، عن معادِل أو مكافئ نسبي، عن «مكافئ غير مطابق». ويعني الإقرار باستحالة بلوغ المعرفة المطلقة قبولنا، في الوقت نفسه، استحالة اختزال الغريب أو الأجنبي إلى ذواتنا أو إلى ما هو مألوف أو معروف بالنسبة إلينا. وبتخلّينا عن حلم الفهم الكامل أو الترجمة المثالية الكاملة، وعن المعرفة الكاملة أو المطلقة، نحن نعترف، في الآن ذاته، بالسمة الهيرمينوطيقية لإدراكنا أو فهمنا الآخر والعالم وأنفسنا. وتُظهِر الوضعية الموقّتة والناقصة التي يجد كلُّ فهم نفسه فيها، أن عدم الفهم جزء من الفهم - حتى ذلك الذي يمكن وصفه بالفهم الكافي - أكثر من كونه نقيضًا له. ومثلما أن ثنائية «قابلٌ للترجمة/ غير قابل للترجمة» لا تشكّل مدخلًا ملائمًا لتناول مسألة الترجمة، فإن ثنائية «قابلٌ للفهم/ غير قابل للفهم» لا تمثّل أيضًا مدخلًا ملائمًا لتحليل العلاقة الحوارية مع الآخر. ولا تكمن المسألة الأساس في معرفة ما إذا كان يمكن فهم الآخر أم لا، وإنما تكمن بالأحرى في سؤال «كيف نفهم الآخر؟»، و«ما الشروط التي تسمح بحصول هذا الفهم، أو تساعد في ذلك؟». ويكمن العلاج الجزئي والنسبي لظاهرة عدم الفهم أو سوئه في ما سمّيناه «أخلاق الحوار والفهم». ولا يمكن تجنُّب ظاهرة سوء الفهم أو عدمه، وحلُّها، بشكل كامل وحاسم؛ لأن الفهم الكامل ليس إلا وهمًا لا يمكن تحقيقه. لكن، في سعينا إلى تجاوز سوء الفهم أو عدمه، إلى أقصى درجة ممكنة، ينبغي أن نأخذ في الحسبان أن عدم الفهم أو سوءه ناتج جزئيًا من عدم قابلية اختزال غيرية الآخر إلى ذاتية الأنا. وبهذا المعنى، نتّفق تمامًا مع كريستيان بِرنِر الذي اعتبر أن عدم الفهم يشكّل «مدرسة للغيرية»، لكننا نرى أنه ينبغي أن نضيف إلى ذلك أن في استطاعة الفهم النفاذ جزئيًا ونسبيًا إلى هذه الغيرية، من دون اختزالها إلى ما هو ذاتي أو مألوف ومشترك.

---

(136) Ricœur, «Civilisation universelle,» p. 336.

الترجمة - بوصفها امتحانًا في العلاقة مع ما هو غريب أو أجنبي - هي مثال أو أنموذج إرشادي موضّح لفعلي الفهم والتأويل، بقدر ما يشكّل فهمنا الآخر وغيريته وقيمه ونظرته إلى العالم، رحلة أو «مغامرة مخيفة»، وفق تعبير ريكور. وما ينبغي استكشافه واكتشافه وإدراكه، في هذه المغامرة، ليس كون الآخر أجنبيًّا ولا غيريته فحسب، بل ما هو خاص وذاتي أيضًا. ويمكن القول مع هولدرلن: «ينبغي تعلُّم ما هو خاص، بقدر تعلّم ما هو أجنبي»[137]. وليس هناك فهم مباشر للذات، كما تبيّن هيرمينوطيقا ريكور، في جميع مراحلها المختلفة. ففهم الذات لنفسها لا يمكن إلّا أن يكون متوسَّطًا عبر فهم عالم العلامات. وعلى غرار لويس لافيل (L. Lavelle)، يرى ريكور أن «أقصر طريق بين الذات ونفسها يمرُّ عبر الآخر». وفي هذه الرحلة أو المغامرة الساعية إلى فهم غيرية الآخر، نكتشف أن هذه الغيرية موجودة في قلب الذات نفسها، على شكل جدل بين الغيرية (Altérité) والهُوية الذاتية (L'Ipséité). وغيرية الآخر - كما يقول ريكور - تُقال بأشكال أو طرق متعددة[138].

هكذا، نجد أن في الإمكان المقاربة والمقارنة بين المغامرة المخيفة المتمثّلة في الفهم، ومحنة أو امتحان العلاقة بالغريب أو الأجنبي. وفي كلتا الحالتين، يتمُّ الحصول على تعويض أو على نوع من المكافأة، في نهاية الأمر. ففي الترجمة الخارجية - وهي الترجمة بالمعنى الضيق للكلمة - تفسح الضيافة اللغوية المجال لتوسيع أفق لغتنا الخاصة، وإعادة اكتشافها من جديد، والكشف عن غرابتها أو عن كونها أجنبية بصورة جزئية، بالنسبة إلى أصحابها أنفسهم. ومن دون امتحان الغريب أو الأجنبي، ومن دون مغامرة فهم غيرية الآخر، ليس ثمة حوار، لا على صعيد الأفراد ولا على صعيد الثقافات أو الحضارات. بتعبير آخر، من دون هذا الامتحان وهذه المغامرة، سنكون «مهدَّدين بالانغلاق على أنفسنا في مرارة الحوار المنفرد مع ذواتنا، ومعزولين مع كتبنا»[139].

---

(137) ذُكر في: Ricœur, «Le Paradigme,» p. 39.

(138) انظر: Paul Ricœur, «L'interprétation de soi, allocution prononcée devant l'Université de Heidelberg en janvier 1990,» Présentation par Jeffrey Andrew Barash, *Cités. Paul Ricœur, interprétation et reconnaissance*, no. 33 (2008), p. 146.

(139) Ricœur, «Le Paradigme,» p. 52. (ريكور، عن الترجمة، ص 52).

ينبغي أن يكون التقريب بين الترجمة والحوار غير مفاجئ أو غير مدهش؛ لأن الاعتراف بما سمّاه ريكور «الوضعية غير القابلة للتجاوز لفعل الترجمة» يشكّل الأفق المعقول للرغبة في الترجمة. ولا يمكن فصل هذا الاعتراف - الذي تكمن فيه مكافأة المترجم - عن عدم قابلية اختزال الخاص والغريب، أحدهما إلى الآخر. والنتيجة الأكثر أهمية التي يمكن أن تنتج من الترجمة ومن الحوار هي توسيع فهمنا ذواتنا وتعميق هذا الفهم، بواسطة فهم الآخر وفهم خطابه. وفي هذا الإطار، نستطيع القول إن أنموذج الترجمة هو الأنموذج الإرشادي الثالث للهيرمينوطيقا الريكورية التي كانت دائمًا، وخلال مسارها الطويل، هيرمينوطيقا للذات أو لفهم الذات. وهي كذلك؛ لأنها تعتبر أن الهدف الأساس لكلّ فهم ولكلّ تأويل هو فهم الذات. ونظرًا إلى أن من غير الممكن بلوغ هذا الفهم إلّا عن طريق فهم العلامات والرموز والنصوص، صبّ ريكور اهتمامه على دراسة هذه الموضوعات الوسيطة. بكلمات أخرى، انشغل ريكور بدراسة فهم أو تأويل الرموز والعلامات والنصوص، لأنه اعتبر أن فهم الذات يمرُّ بالضرورة عبر هذه التأويلات.

إضافة إلى الاهتمام بفهم الذات، تتّسم الهيرمينوطيقا الريكورية بالاهتمام باللغة وبالتعددية اللغوية وتنوّعها. ولهذا يمكن القول إن هذه الهيرمينوطيقا هي هيرمينوطيقا اللغة و«هيرمينوطيقا عبر اللغة»، كما يشير جيرفولينو محقًّا، في هذا الصدد: «إن فلسفة ريكور هي أكثر من مجرَّد «فلسفة للغة»، فهي «فلسفة عبر اللغة»؛ أي إنها تَعبُر ظاهرة اللغة في غناها من دون أن تنسى بتاتًا أننا نتحدَّث، عبر اللغة، عن شيءٍ ما، وأنه ينبغي ألّا تصبح اللغة - إن لم يكن تجريدًا متعمَّدًا ومقصودًا - نسقًا مغلقًا على نفسه، من دون مرجعية على العالم وعلى متحدِّثي الخطاب [...]»[140].

إن هيرمينوطيقا ريكور هي هيرمينوطيقا للغة وهيرمينوطيقا عابرة اللغة، لأن نماذجها الأساس الثلاثة (الرموز والنصوص والترجمة) موجودة على صعيد اللغة. فالرموز علامات ذات معان متعددة، والعلامة وحدة لغوية. وما يميز الرمز من باقي العلامات هو أن قصديته مزدوجة أو متعددة دائمًا. ومن المفيد أن نتذكَّر،

(140) Jervolino, «La Question de l'unité,» p. 97.

في هذا السياق، أن ريكور أظهر، انطلاقًا من التحديد المتضافر المعنى أو من تعددية المعاني الملازمة لكلّ رمز أصيل، إمكان، بل وضرورة، إقامة جدل بين التأويلات المتناقضة والمتكاملة في الوقت نفسه: بين الأركيولوجيا والتيليولوجيا، بين هيرمينوطيقا التدمير وهيرمينوطيقا استعادة المعنى، بين هيرمينوطيقا الارتياب والشبهة وهيرمينوطيقا الإيمان. ولا يمكن فصل هذه التعددية المعرفية أو الإبيستمولوجية (تعددية المعاني والتأويلات) عن رؤيةٍ أُنطولوجية تعدّدية ترى أن «الكينونة تُقال دائمًا بطرائق متعددة وكثيرة»، وأن كلّ هيرمينوطيقا توضّح جانبًا من الوجود، وعلى هذا الجانب تُبنى هذه الهيرمينوطيقا بوصفها منهجًا.

إن ريكور، بانتقاله إلى الأنموذج الإرشادي الثاني لبحوثه الهيرمينوطيقية (النصوص)، لم يغادر الحقل اللغوي؛ فالنص أكبر وحدة لغوية. ونجد في هذا الأنموذج أن التعددية سمة سائدة، أكان على مستوى دلالات النصوص أو معانيها ومرجعياتها، أم على مستوى فهم هذه الدلالات أو تأويلها. فانفصال الدلالة الموضوعية للنص عن القصد الذهني الذاتي لمؤلّفه، يفسح المجال أمام بناء أو تكوين هذه الدلالة أو الدلالات، بطرائق متعددة. وأبدى ريكور دائمًا اهتمامًا خاصًّا وكبيرًا بهذه التعددية في الدلالات، وبصراع التأويلات المرتبط بها، وأكد أن هناك دائمًا إمكانًا لظهور تأويلات متعددة،ومتنوعة ومختلفة، ولظهور أكثر من طريقة أو أسلوب في بناء أو فهم نصٍّ ما. وما قلناه عن النص ودلالاته وتأويلاته، ينطبق على الفعل ودلالاته وتأويلاته؛ فدراسة ريكور الهيرمينوطيقية للفعل أُسست على أنموذج النص، واعتُبر الفعل موضوعًا هيرمينوطيقيًا بامتياز، لأنه مماثل للنص أو شبيه به.

مع أنموذج الترجمة – بوصفه الأنموذج الإرشادي الثالث في الهيرمينوطيقا الريكورية – ترتبط التعددية باللغات وبتنوعها واختلافها. وكنا قد أوضحنا آنفًا بأي معنى يمكننا الحديث عن السمة الأنموذجية لتعدُّد اللغات وتنوعها. وتعدُّد اللغات هو علّة وجود الترجمة أصلًا. وكما أن من الممكن دائمًا أن نروي أو أن نتحدَّث أو أن نفهم أو أن نؤوّل، بطريقة مختلفة، أو بشكل ومضمون مختلفَين، فإن من الممكن دائمًا أيضًا أن نترجم، بطريقة مختلفة. ويفسح التحليل الريكوري لفعل الترجمة المجال، بشكل جلي وقوي، أمام الأطروحة القائلة إن هذا الفعل يمثّل الأنموذج الإرشادي الثالث للهيرمينوطيقا الريكورية. أكَّد ريكور نفسه –

على غرار جورج شتاينر - أن «الفهم هو ترجمة»، كما يمكن مقاربة أو مقارنة مفهومه عن «الترجمة الداخلية» بمفاهيم التفسير والفهم والتأويل. وكان ريكور نفسه قد تحدث أيضًا عن الترجمة بوصفها أنموذجًا إرشاديًّا.

إن الهيرمينوطيقا الريكورية التي مارست وأخذت على عاتقها القيام بحوار مستمر مع العلوم الإنسانية والاجتماعية، لم تجعل، مع ذلك، الحوار موضوعًا من موضوعات دراستها. وهذا هو أحد الأسباب التي تسوغ، جزئيًا على الأقل، الاعتقاد بأن التأسيس المقترح للخطوط العامة والرئيسة لهيرمينوطيقا الخطاب الشفهي عمومًا، والحوار خصوصًا، يمثِّل تجاوزًا نسبيًا للهيرمينوطيقا الريكورية. لكننا أكدنا ضرورة التشديد على نسبية هذا التجاوز؛ لأن المحاولة الساعية إلى إظهار إمكان تأسيس هيرمينوطيقا الخطاب الشفهي والحوار وضرورته، مستوحاة من الهيرمينوطيقا الريكورية نفسها، بشكل عام، ومن أنموذج النص وأنموذج الترجمة، في هذه الهيرمينوطيقا، بشكل خاص. ولهذا يمكن النظر إلى هيرمينوطيقا الخطاب الشفهي والحوار المقترحة على أنها تمثِّل توسيعًا للهيرمينوطيقا الريكورية. وعلى هذا الأساس، وباختصار، يمكن القول إن هيرمنوطيقا الخطاب الشفهي والحوار المقترَحة تُبنى على أساس الهيرمينوطيقا الريكورية، وتقوم بتوسيعها وتجاوزها في الوقت نفسه.

خاتمة

انطلق البحث من سؤالٍ أساسٍ يتعلق بمسألة المنهج في الهيرمينوطيقا والعلوم الإنسانية والاجتماعية. وتمثّلت الإشكالية الأساس في مدى إمكان وضرورة التوفيق بين الفهم والتفسير، في ميادين الهيرمينوطيقا والعلوم الإنسانية والاجتماعية، بما يُظهر هيرمينوطيقية هذه العلوم من جهة، وضرورة أو أهمية اللحظة العلمية - المنهجية في الهيرمينوطيقا من جهة أخرى. وعُرضت معالجة الهيرمينوطيقا الريكورية لهذه الإشكالية، حيث تظهر خصوصية هذه الهيرمينوطيقا التي أبرزت إمكان، وأكدت ضرورة، تَمَفْصُل التفسير والفهم، في مقاربات الهيرمينوطيقا والعلوم الإنسانية والاجتماعية، كما شدّدت على محايثة التأويل لمختلف عمليات وإجراءات وأوجه أو مراحل هذه المقاربات. وبيّن البحث أنّ في معالجة هيرمينوطيقا ريكور لمسألة المنهج، تعدّدت الموضوعات التي تناولتها هذه الهيرمينوطيقا، كما تنوعت الميادين المعرفية التي دخلت في حوار معها؛ فعلى مستوى الموضوعات، سمحت مقاربة هيرمينوطيقا ريكور لمسألة المنهج بالانتقال من دراسة الرمز إلى دراسة النص فالفعل الإنساني والحدث التاريخي. وتضمن ذلك دراسة موضوعات الشر، والإيمان والارتياب، والنفس الإنسانية، واللغة الاستعارية والسردية. أمّا على مستوى الفروع أو الميادين المعرفية التي دخلت الهيرمينوطيقا الريكورية في حوار معها، خلال معالجتها مسألة المنهج. فتجسّدت، على سبيل المثال، في فينومينولوجيا الدِّين أو المقدَّس (بصفتها مثالًا عن هيرمينوطيقا الإيمان عمومًا) وفي التحليل النفسي (بوصفه ممثّلًا للهيرمينوطيقا الأركيولوجية وهيرمينوطيقا الشبهة أو الارتياب، في الوقت نفسه)، وفي أنثروبولوجيا ليفي - شتراوس وسيميوطيقا غريماس (بوصفهما أنموذجًا

للمقاربة البنيوية التفسيرية للنص)، وفي لسانيات بنفنيست (بوصفها تعبيرًا عن مقاربة علم اللغة السيمانطيقي)، وفي نظريات السرد في النقد الأدبي وعلم التاريخ، وفي التناول البلاغي والفينومينولوجي والجمالي للنص (بوصفه توضيحًا لبعض أهمّ نظريات القراءة المعاصرة)، وفي علم الاجتماع «الفيبري» الذي يمثّل موضوعه (الفعل الحصيف) مركز اهتمام مجمل العلوم الإنسانية والاجتماعية.

من الناحية المبدئية، يُبرز التعدُّد الكبير للموضوعات التي تناولتها الهيرمينوطيقا الريكورية، مدى ضخامة هذه الهيرمينوطيقا واتّساع حقل اهتماماتها. وفي المقابل، يبيّن تنوع الميادين المعرفية التي دخلت هيرمينوطيقا ريكور في حوار معها، السمة الحوارية لهذه الهيرمينوطيقا ووثاقة روابطها المعرفية مع كثير من المقاربات الفلسفية والعلمية لمسألة المنهج. ومن أهمّ ما يمكن استخلاصه من المقاربة الريكورية لمسألة المنهج هو وجوب أو فائدة تناول الأفكار أو الأدوات أو العناصر أو الإجراءات المنهجية في مختلف الميادين المعرفية بطريقة نقدية (ذات صلة قرابةٍ واضحة بآلية النقد الكانطي) تبيّن، من جهة أولى، مدى معقولية أو مشروعية ما تتناوله، وتبيّن، من جهة ثانية، حدود هذه المعقولية أو المشروعية. ويمكن تبنّي هذا البُعد النقدي أن «يحصّننا» من الوقوع في مطبِّ الإقصاء العنيف من ناحية، والتبنّي الساذج من ناحية أخرى. ونعني بالإقصاء العنيف التحزُّب لمقاربةٍ منهجيةٍ ما، وإسباغ صفة الكمال والاكتفاء الذاتي عليها، ونفي معقولية أو فائدة أو حتى مشروعية أي مقاربة مخالفة لها أو حتى مختلفة عنها ومغايرة لها. وأظهر البحث مدى ابتعاد ريكور، في مناقشاته المقاربات المنهجية المختلفة، عن هذا الإقصاء العنيف؛ فبخصوص العلاقة بين الفهم (الهيرمينوطيقي) والتفسير (العلمي)، نجد أن ريكور حاول دائمًا تأكيد أهمية هذا التفسير بأشكاله ومضامينه المختلفة الأنثروبولوجية والتحليلنفسية والسيميوطيقية... إلخ؛ وشدَّد دائمًا على ضرورة إدخاله في علاقة جدلية مع الفهم الهيرمينوطيقي. لكن ابتعاد ريكور عن الإقصاء العنيف رافقه دائمًا ابتعاد عن التبنّي الساذج الذي يتمثّل في قبول هذه المناهج بمزاعمها الشاملة وأحكامها العامة التي قد لا تترك مجالًا لما يغايرها ويختلف عنها. ومن هنا كان التأكيد أو الافتراض الريكوري الملازم لمعالجته مسألة المنهج: لا يمكن لأي منهج أو رؤية منهجية أن يستنفد خصوبة الموضوعات المبحوث فيها وأن يحيط بها من جوانبها كلها.

على الرغم من تعدُّد الموضوعات وتنوّعها التي تناولتها الهيرمينوطيقا الريكورية في معالجتها مسألة المنهج، ارتأينا إمكان وضرورة توسيع هذه الهيرمينوطيقا لتضمَّ موضوعًا جديدًا أو إضافيًا (الخطاب الشفهي عمومًا، والحوار خصوصًا)، سبق لها أن استبعدته أو أقصته من مجال اهتمامها. وبهذا التوسيع المقترح، حاولنا إظهار إمكان تجاوز الحدود الي وضعها ريكور لهيرمينوطيقاه. فالسعة الكبيرة للهيرمينوطيقا الريكورية تظلُّ قاصرة عن الإحاطة بجميع جوانب الموضوعات الهيرمينوطيقية. وسُوِّغ هذا التجاوز انطلاقًا من معايير هيرمينوطيقا ريكور نفسها، حيث يمكن القول إن هذه الهيرمينوطيقا لا تسمح بتجاوزها أو تجاوز حدودها فحسب، بل تدفع دفعًا نحو تحقيق هذا التجاوز. ولا يعني هذا التجاوز اكتمال تلك الهيرمينوطيقا أو استنفاد ممكنات توسيعها. فما زالت الهيرمينوطيقا الريكورية حبلى بممكنات متنوعة يمكن إغناؤها، والاغتناء بها، والانطلاق منها.

الانطلاق من ممكنات الهيرمينوطيقا الريكورية لا يعني البقاء فيها، فالانطلاق يعني، في ما يعنيه، الخروج من...، والخروج إلى.... ويُفترض بالانطلاق أو الخروج من الهيرمينوطيقا الريكورية أن يتضمن خروجًا عن هذه الهيرمينوطيقا، من دون أن يتضمن، في هذا السياق، خروجًا عليها؛ فهو، في جانب منه، محاكاة لرؤيتها النقدية والحوارية المنفتحة، وسير على منوالها، بمعنى ما. وعلى الصعيد النظري أو الفلسفي، ما نخرج منه نحمله معنا، جزئيًا ونسبيًا، ونتبادل معه لعبة أو عملية التأثير والتأثر. فهو، من جهة أولى، يؤثّر فينا بقدر تبنّينا، الضمني أو الصريح، الجزئي أو الكامل، بعض رؤاه وأفكاره وموضوعاته وبعض سمات منطق معالجته لهذه الموضوعات. ويجري، من جهة ثانية، التأثير فيه بقدر إمكان مَوضَعته أو مناقشته في سياقات مغايرة لسياقاته الخاصة، وبقدر القدرة على معالجته بطريقة نقدية تُظهِر منظوريته أو زاوية رؤيته، والأفق الممكن من ناحية، والممتنع من ناحية أخرى، لهذه المنظورية أو الرؤية.

يمكن للانطلاق أو الخروج من الهيرمينوطيقا الريكورية أن يتَّخذ، على سبيل المثال، شكل الخروج إلى آفاق أرحب وأوسع، هي آفاق الهيرمينوطيقا في علاقتها بنظريات أو فلسفات القراءة والتأويل التي لم ترتضِ اسم الهيرمينوطيقا، بل عارضت كثيرًا من أسسها وافتراضاتها السائدة. ويأتي تفكيك دريدا، إضافة إلى استراتيجية تحليل الخطاب أو تحليل استراتيجية الخطاب عند فوكو، في طليعة

هذه الفلسفات. واللافت للانتباه أن اهتمام ريكور بالحوار مع بعض أبرز الفروع المعرفية الفلسفية والعلمية المعاصرة، رافقه تجاهل شبه كلّي لبعض أبرز الفلاسفة والمفكرين المعاصرين؛ فإضافة إلى ندرة الحوارات أو المناظرات أو المناقشات بين ريكور وغادامر (وهما أبرز ممثلي الهيرمينوطيقا المعاصرة)، قلّما نجد في نصوص ريكور إحالة إلى نصوص وأفكار دريدا ودومان (أبرز ممثلي التفكيك الفلسفي والبلاغي) أو على فلسفات فوكو ودولوز وليوتار وباديو، وهم أبرز الفلاسفة الفرنسيين المعاصرين. ويمكن تسويغ «تجاهل» ريكور هذه الفلسفات أو هؤلاء المفكرين أو الفلاسفة بأن من غير الممكن لأي فيلسوف معاصر الدخول في حوار معمّق ومفصّل، مع جميع الفلاسفة المعاصرين أو الفلسفات المعاصرة. لكن هذا التسويغ لا ينفي حاجة الهيرمينوطيقا عمومًا، بما في ذلك صيغتها الريكورية، إلى الدخول في حوار مطوّل ومفصّل بين صيغها المختلفة (الريكورية والغادامرية خصوصًا) ومع هذه الفلسفات وهؤلاء الفلاسفة، لا لكونهم معاصرين، بل لأنهم اهتموا بإشكاليات مماثلة لإشكاليات الهيرمينوطيقا الريكورية أو شبيهة بها ومتداخلة معها، وتأتي إشكالية قراءة النص وتأويله أو تفكيكه وتحليله في مقدمة هذه الإشكاليات. والاغتناء بالهيرمينوطيقا الريكورية وإغناؤها يقتضيان إقامة هذا الحوار الذي لا نجد له في نصوص ريكور وغادامر ودريدا، وغيرهم من أعلام الهيرمينوطيقا والتفكيك، سوى ممكنات غير مستثمَرة ولا متحقِّقة، بشكل معمّق ومفصّل على الأقل، وإرهاصات أو مقدِّمات لم تجرِ متابعتها.

لتوضيح أهمية هذا الحوار المُفتقد، ينبغي التأكيد مجدّدًا أن إلى جانب السمتين الحوارية والنقدية للمنظور الذي عالجت الهيرمينوطيقا الريكورية من خلاله مسألة المنهج، ثمة سمة ثالثة، ربما هي أُولى من حيث المكانة والأهمية، على الصعيد المنهجي، في تلك الهيرمينوطيقا. وتتمثّل هذه السمة في الجدلية التوفيقية؛ فالسؤال المنهجي الأساس الذي لازم الهيرمينوطيقا الريكورية باستمرار هو: كيف، وإلى أي حدٍّ، يمكننا التوفيق بين المناهج المختلفة التي يصل التباين بينها حدَّ تكوين نقائض يقصي كلُّ طرف فيها الطرف الآخر؟ فمنظور الهيرمينوطيقا الريكورية - كما هي حال منظور الهيرمينوطيقا الغادامرية - منظور جدلي بقدر سعيه إلى تحويل الاختلافات والتعارضات إلى تناقضات جدلية تسمح بالجمع

بينها في وحدة أعلى وأرقى، على النمط الهيغلي، لكن من دون روحه المطلقة، ومن دون الزعم بإمكان الوصول إلى وحدة نهائية كاملة وشاملة. ويمكن الحوار المُفتقد والمنشود بين الهيرمينوطيقا والتفكيك - والاتجاه «النيتشوي» الفرنسي عمومًا - أن يسمح، في حال تحقُّقه بطريقة ما، بإظهار معقولية المنظور اللاجدلي، أو بالأحرى غير الجدلي، وحدود هذه المعقولية، لا على الصعيد المنهجي فحسب، بل وعلى الصعيد الإبيستمولوجي والأنطولوجي أيضًا. وفي المقابل، يمكن هذا الحوار أن يُظهر حدود المعقولية التي يتَّسمُ بها المنظور الجدلي للهيرمينوطيقا عمومًا، ولهيرمينوطيقا ريكور وغادامر خصوصًا.

ربما يُظنّ أن مسألة المنهج، كما جرى تناولها في هذا الكتاب، هي شأن داخلي يخص الثقافة أو الفلسفة الغربية، من دون أن تكون، أو من دون إمكان أن تكون، لها صلة مباشرة، أو حتى غير مباشرة، بالواقع والفكر العربيين. وتتعزَّز معقولية هذا الظن إذا أخذنا في الحسبان الارتباط الوثيق بين الكثير من أفكار ريكور وأفكار غيره من الفلاسفة «الغربيين»، بوقائع ومسائل خاصة بالواقع والفكر «الغربيين» وليس لها مقابل واضح أو أهمية كبيرة أو ملحَّة، بالنسبة إلى الواقع والفكر العربيين. وانطلاقًا من هذا الظن، ربما يبدو البحث في هذه الأفكار والمسائل شكلًا من أشكال الاغتراب أو التغرُّب الثقافي الذي وقع فيه أو اتُّهم به كثير من المفكرين أو المثقفين في عالمنا العربي. ونحن نرى أن هذا الظن مشروع، من حيث المبدأ، وأن لتبديده أو نفي صحته، في هذا السياق، ينبغي التذكير بأهمية القضايا المنهجية عمومًا، وتلك التي جرى تناولها في هذا الكتاب خصوصًا، مع إبراز الخصوبة الكبيرة لهذه القضايا وإمكان أن تكون معرفتها، والتفكير فيها وبها، أمرًا مفيدًا ومثمرًا، في الواقع والفكر العربيين.

تمحورت الإشكالية المنهجية لهذا الكتاب حول مفهوم القراءة بالدرجة الأولى. وينبغي التمييز، في هذا السياق، بين مفهومين للقراءة: أحدهما ضيق والآخر واسع. القراءة، بالمعنى الضيق للمفهوم، هي النظير الجدلي لعملية الكتابة، وهي العملية التي يتمُّ من خلالها، أو الهادفة إلى، الكشف عن دلالة المكتوب أو معناه. القراءة، بالمعنى الواسع، تحتفظ بالهدف ذاته، لكن موضوعها يتجاوز المكتوب، ليصبح كلَّ ما له، أو يمكن أن يكون له معنى. ويتجسَّد المعنى الواسع للقراءة في حديثنا عن قراءة الواقع وقراءة الحوادث وما شابه. ويتضمن بحثنا قراءة

لنماذج من كلتا القراءتين؛ ففيه، على سبيل المثال، عرضٌ لقراءة ريكور (بالمعنى الضيق للقراءة) لقراءة فرويد (بالمعنى الواسع للقراءة) للطبيعة الإنسانية، وللواقع الإنساني عمومًا. ويتداخل مفهوما القراءة في معظم المناقشات المنهجية، حيث يحيل كل مفهوم إلى الآخر أو يستدعيه بالضرورة. وعلى هذا الأساس، يمكننا أن نفهم جزئيًا كيف يمكن قراءة النص أن تكون أنموذجًا لقراءة الفعل الإنساني أو الحدث التاريخي، في العلوم الإنسانية والاجتماعية، وكيف يتمُّ التشديد على القراءة بوصفها فعلًا، في الهيرمينوطيقا ونظريات القراءة. وركَّز كتابنا جهده على نوعين أساسين ومتمايزين من القراءة (بمعنييها الضيق والواسع): القراءة التفسيرية والقراءة الفهمية أو التفهّمية، وتنضوي إلى كلّ نوع منهما نماذج قراءة متنوعة ومختلفة (أركيولوجية، تيليولوجية، بنائية، تدميرية،... إلخ).

لا شكَّ في أن قراءة النصوص أمر أساس لا غنى عنه لكل دراسة أو بحث معرفي. ومعرفة نظريات أو فلسفات القراءة وأنواعها وأسسها والاختلافات القائمة بينها أمر مفيد لا في قراءة النصوص فحسب، بل أيضًا في قراءة القراءات ومناقشتها، أكان موضوع هذه القراءات هو النصّ المكتوب أو العالم أو الواقع بوصفه كلًّا، أم بوصفه فعلًا أو حدثًا أو ماهية... إلخ. وعلى الرغم ممّا يبدو على أفكار الكتاب ومعالجتها من طابع تخصُّصي ضيق، فإننا نعتقد أنه يمكن أن يهمَّ شريحة واسعة من القراء/ الباحثينَ باللغة العربية؛ لتنوع الميادين التي يتناولها: فلسفة الرموز؛ التحليل النفسي؛ علوم اللغة السيميوطيقية والسيمانطيقية؛ نظريات النص والسرد والاستعارة والنقد الأدبي؛ نظريات التاريخ والفعل والحوار والترجمة؛ العلوم الإنسانية والاجتماعية عمومًا. وعلى هذا الأساس، يمكن دراسة إشكالية المنهج في الهيرمينوطيقا الريكورية، وعلاقتها بالعلوم الإنسانية والاجتماعية، أن تساهم في توسيع وتعميق النقاشات في شأن هذه المسألة المهمة، بما يساعد الباحث/ القارئ العربي في امتلاكٍ أكبر للأسس الفلسفية - المنهجية لعمليات القراءة والفهم والتأويل والتفسير في مختلف ميادين البحث في الفلسفة والعلوم الإنسانية والاجتماعية. وإذا كان هذا البحث قد حاول تقديم بعض الإجابات عن بعض الأسئلة التي طرحها وانطلق من إشكاليتها، فإن سيرورته أفضت إلى ظهور أسئلة جديدة وآفاق مختلفة عن الآفاق التي انطلقت منها، ومتداخلة معها. ويمكن، بل وينبغي، جعل الأسئلة وتلك الآفاق وما يماثلها موضوعًا لبحوث جديدة (وهو ما ننوي القيام به).

ثبت مصطلحات فرنسي - عربي(*)

A

مقبولية	acceptabilité
فعل (داخل) في القول، فعل تمريري	acte illocutoire
فعل القول، فعل تعبيري	acte locutoire
أفعال ذهنية	actes mentaux
فعل (حاصل) بالقول، فعل تأثيري	acte perlocutoire
فعل عقلاني	action rationnelle
فعل حصيف	action sensée
نشاط، فاعلية	activité
جمعي	additif
حالات وجدانية	affects
تذوق جمالي	aisthèsis
ضياع، اغتراب	aliénation
أمثولة	allégorie
أنا أخرى (مماثلة لأناي)	alter ego
غيرية جذرية	altérité radicale

(*) قمنا، في حواشي الكتاب أو متنه، بتوضيح أو شرح معنى الكثير من هذه المصطلحات، مع تسويغ للترجمة التي اعتمدناها.

altruisme	إيثار، نزعة إيثارية
amplifiant	موسِّع
analogie	مماثَلة، تماثُل
analphabétisme	أمِّية
analyse causale	تحليل سببي
ananké	أنانكه، ضرورة
antérieur	سابق زمنيًا
anticipation de la cohérence parfaite	تصور مسبق (أو استباق) للاتّساق الكامل
anticipation de la perfection	تصور مسبق (أو استباق) للاكتمال
anti-roman	مضاد للرواية
antithèse	نقيض الدعوى أو الأطروحة
antithétique	نقيضة
apologétique	دفاعي(ة)
appareils psychiques	أجهزة نفسية
appartenance	انتماء
appel	نداء
application	تطبيق
approfondissement	تعميق
appropriation	ملاءمة، تملُّك، حيازة شخصية
arc herméneutique	قوس هيرمينوطيقي
arché	بداية عتيقة، مبدأ، أصل
archéologie	أركيولوجيا
archéologique	أركيولوجي(ة)
argumentation	محاجَّة
articulation	تَمَفْصُل

artificiel	اصطناعي
athéiste	ملحد
attestation	إقرار
attribution	إسناد
auteur impliqué	مؤلّف ضمني
authentique	حقيقي، أصيل
autonome	مستقل(ة)
autonomisation	استقلالية
autoposition	تأسُّس ذاتي
auto-référentielle	ذاتي المرجع
autrui	آخر
avant-propos	تمهيد
axiome de la clôture	بديهية الانغلاق

B

bienveillant	مرحِّب، عطوف، خير
bonne foi	نية حسنة

C

calcul des probabilités	حساب الاحتمالات
caractère de désirabilité du désir	سمة مرغوبية الرغبة
caractère épisodique	سمة تتالي الحوادث
caractère messianique	سمة انتظار المسيح المخلّص
catharsis	تطهير
causalité	سببية
causalité accidentelle	سببية عرضية
causalité adéquate	سببية كافية

causalité téléologique	سببية غائية
cause	سبب
censure	رقابة
cercle herméneutique	دائرة هيرمينوطيقية
cercle vicieux	دائرة فاسدة أو زائفة
chronologique	كرونولوجي(ة)، تعاقب زمني، متعاقب(ة) زمنيًّا
cogito blessé	كوجيتو مجروح
cogito brisé	كوجيتو مهيض الجناح
cogito exalté	كوجيتو مفخَّم
cogito humilié	كوجيتو مهان
cognitif	معرفي
cohérence	تماسك أو اتِّساق منطقي
combat amoureux	معركة حبِّية
comédie	ملهاة
communauté langagière	جماعة لغوية
communicabilité	قابلية التوصيل أو التواصل
communicabilité du discours	تواصلية الخطاب
compensation	تعويض
complétude	اكتمال
compréhensif	فهمي، تفهمي
compréhension	فهم
compréhension de soi	فهم الذات
compréhension pratique	فهم عملي
compréhension suffisante	فهم كافٍ
compression	قمع

concept opératoire	مفهوم إجرائي
concerné	معني، مهتم
concordance discordante	توافق متنافر
condensation	تكثيف
condition de sincérité	شرط سلامة الطوية أو النية الصادقة
conditionné	مشروط
confessions	اعترافات
configuration	تصوير (سردي)
conflit	صراع، نزاع
confusion des horizons	اختلاط الآفاق
conjecture	تخمين
connaissance indiciaire	معرفة قرينية أو دليلية
connecteur	أداة وصل
connotatif	معنى ثانوي أو ملحق
conscience fausse	وعي زائف أو كاذب أو مغلوط
conscientiel	شعوري
construction	بناء
constructrice	بنائية
contexte de description	سياق الوصف
contingent	جائز
contrainte	إكراه
controverse	سجال، جدال
convergence d'indices	تقارب القرائن
conversation	محادثة
cours d'événements	مجرى الحوادث

créativité	إبداعية
critériologie du symbole	علم معياري للرموز، دراسة معيارية للرموز
critique	نقد، انتقاد، نقدي(ة)، انتقادي(ة)
crypto-philosophie	فلسفة متخفية
crypto-théologie	لاهوت متخفٍّ
culpabilité	إثمية
culture orale	ثقافة شفهية

D

Dasein	دازاين
débat	مناظرة
déchiffrage	فكّ الرمز
découvrir-ouvrir	اكتشاف - كشف
défi	تحدٍّ
dégoût	تقزُّز
déguisement	تقنُّع
déité	ألوهية
démystifier	تبسيط أو إزالة الغموض
démythiser	استبعاد الأساطير أو التخلُّص منها
démythologiser	إزالة الأسطرة
dénotatif	معنى أساس
dépassement	تجاوز
dépaysement	تغرُّب
déplacement	انزياح
désengagé	غير منخرط، غير ملتزم
désexualisation	نزع الصفة الجنسية

désir	رغبة
déstabiliser	قلقلة
destin	قَدَر
détour herméneutique	منعطف هيرمينوطيقي
deuil	حِداد
devenir-conscience	صيرورة – شعور
dévoilement	كشف أو رفع الحجاب
diachronique	تزمُّني(ة)
dialectique	جدل، جدلي(ة)
dialectique fine	جدل رهيف
dialogue	حوار
dichotomie	تفرُّع ثنائي
diction	صياغة شعرية
différenciation	تمايز
dilemme	معضلة، ورطة
discontinuité	عدم استمرارية
discordance	تنافر
discours	خطاب
dispositions	استعدادات
distanciation	مباعدة، تباعد، تماسف
distension de l'âme	انتشار النفس
distention-intention	الانتشار– القصد
distorsion	تحريف
diversification	تنويع
diversité	تنوع

doctrine de l'épigenèse	مذهب النشوء المتوالي
dogmatisme	وثوقية، دوغمائية

E

ego	أنا
égocentrisme	مركزية الأنا
eidétique	ماهوي(ة)
élan	توق، اندفاع
empirique	إمبريقي(ة)، تجريبي(ة)
énergétique	طاقي(ة)
engagement personnel	التزام شخصي
énigme	أحجية، لغز
énoncé métaphorique	عبارة استعارية
entendement	فاهمة
entités de référence	كيانات مرجعية
épigenèse	نشوء متوالٍ أو متقدِّم
époché	تعليق
époché retournée	تعليق مرتدّ
épopée	ملحمة
épreuve	امتحان، محنة، فترة معاناة
équivalence	تكافؤ
eschatologique	آخروية
étendue appropriée	امتداد مناسب
éthique du mérite	أخلاق الجدارة
ethnologue	عالم أجناس، إتنولوغي
étiologique	إيتيولوجي(ة)

étranger	غريب، أجنبي، غير مألوف
être-au-monde	كينونة في العالم
être comme	كينونة - مِثل
être - «dans» - le - temps	كينونة في الزمان
événement	حدث
événement fugitif	حدث هارب
exégèse	شرح (نصوص الكتاب المقدس خصوصًا)
exégète	شارح (نصوص الكتاب المقدس خصوصًا)
existential	وجوداني
existentiel	وجودي
expérience vive	خبرة حية
explication	تفسير
explication causale	تفسير سببي
explication compréhensive	تفسير فهمي أو تفهُّمي
explication configurante	تفسير تصويري
explication génétique	تفسير تكويني
explication nomologique	تفسير ناموسي أو قانوني
explication par des raisons	تفسير بواسطة العلل
explication par implication idéologique	تفسير بواسطة المتضمَّنات الأيديولوجية
explication par l'argument	تفسير بواسطة الحجَّة
explication par mise-en-intrigue	تفسير بواسطة الحبك
explication quasi causale	تفسير شبه سببي
explication réductrice	تفسير اختزالي
explication téléologique	تفسير غائي
explication topique-économique	تفسير موقعي - اقتصادي

explicitation	تبيين
extériorisation	تخارج
extralinguistique	خارج اللغة

F

facteurs de causalité	عوامل السببية
faire arriver	إحداث
faits bruts	وقائع خالصة أو صافية
falsification	تفنيد
familiarité	أُلفة
fantasmatique	استيهامي(ة)
fantasme	استيهام
faux	زائف، كاذب، مغلوط
fidéisme	إيمانوية
fidélité	أمانة، إخلاص
figuration	تصوير، تمثيل بالصورة
fin, télos	غاية
fixation de la signification	تثبيت الدلالة
flux de conscience	تيار الوعي أو الشعور
foi	إيمان
formation par réaction, formation réactionnelle	تكوين ارتكاسي
forme	شكل
fusion des horizons	انصهار الآفاق

G

généalogie	نشوئية، تكوينية
genre	جنس

greffe	تطعيم، زرع

H

hasard	صدفة، مصادفة
herméneutique	هيرمينوطيقا
herméneutique de la foi	هيرمينوطيقا الإيمان
herméneutique de soi	هيرمينوطيقا الذات
herméneutique diacritique	هيرمينوطيقا حركية
herméneutique du soupçon	هيرمينوطيقا الارتياب
herméneutique réfléchissante	هيرمينوطيقا تفكُّرية
hiérarchisation	إقامة تراتبية
hiérophanies	تمظهرات المقدَّس
histoire des mentalités	تاريخ العقليات
histoire événementielle	تاريخ حدثي
historiographique	تأريخ، كتابة التاريخ
homonyme	جناس
honnêteté	نزاهة، أمانة
honte	حياء
horizon	أُفُق
hospitalité langagière	ضيافة لغوية

I

idéal de moi	مثال الأنا
idéalisation	أمثَلة، إضفاء المثال
idéaliste	مثالوية
identification	توحُّد، تماهٍ
identification singulière	تعيين الهُوية الفردية

illusion	وَهم
imaginaire	تخيلي، مُتخيل
imagination	مخيلة
imitation diégétique	محاكاة قصصية
imitation, mimèsis	محاكاة
immanence	تحايث، مثول
immédiateté	مباشرية
imputation causale singulière	نسبة سببية فريدة
inceste	سِفاح القربى
incident	عارِض
incompréhension	عدم فهم، لافهم
inconscient	لاوعي، لاشعور، لاواعٍ، لاشعوري
indifférence	لامبالاة
innocence du devenir	براءة الصيرورة
instance de discours	إلحاح الخطاب
instinct	غريزة
intégrité	استقامة
intelligence narrative	ذكاء أو فهم سردي
intelligibilité	معقولية
intemporel	لازمني
intenté	قصد (الجملة)
intention du texte	قصد النص
intention mentale	قصد ذهني
intention verbale	قصد فعلي
intentionnalité	قصدية

interprétation	تأويل
interprétation allégorique	تأويل أمثولي أو مجازي
interprétation créatrice	تأويل خلّاق
interprétation gnostique	تأويل غنوصي أو عرفاني
interprétation grammaticale	تأويل نحوي
interprétation radicale	تأويل جذري
interprétation technique	تأويل تقني
interruption	انقطاع
intersubjective	بينذواتية
intervention intentionnelle	تدخُّل قصدي
intolérable	ما لا يمكن التسامح معه
intolérance	تعصُّب، عدم تسامح
intralinguistique	داخل اللغة
intra-psychiques	داخل – نفسية
intra-temporalité	داخل – الزمنية
intrigue, muthos	حبكة
introjection	اجتياف
intuitionnisme	نزعة حدسية
invalidation	إبطال
inventer	يكشف ويخلق
investissement pulsionnel	توظيف دافعي
ipséité	هُوية ذاتية

J

jeux de langage	ألعاب اللغة
jugement d'importance	حكم الأهمية

K

kérygmatique	تبليغي(ة)

L

langue d'accueil	لغة استقبال
langue naturelle	لغة طبيعية
le dire	القول
le dit	المقول
légitimer	شرْعَن
légitimité	مشروعية
libido	ليبيدو
lieutenance	حلول محل
lisibilité	مقروئية
logicisation	مَنْطَقَة، إضفاء الطابع المنطقي
logique de probabilité	منطق الاحتمال أو الترجيح

M

macrohistoire	تاريخ جمعي، ماكروتاريخ
malentendu	سوء أو عدم التفاهم
masochisme	مازوشية
mauvaise foi	نية سيئة
mécompréhension	سوء فهم، فهم رديء أو سيئ
médiation	توسُّط
mélancolie	سوداوية
menace extérieure intériorisée	تهديد داخلي مُستدخَل
mensonge	بهتان
mésinterprétation	تأويل سيئ أو رديء

métalangage	لغة واصفة أو شارحة
métamorphoses	تحولات
métaphore	استعارة
métaphore morte	استعارة ميتة
métaphore vive	استعارة حية
métapsychologie	ميتاسيكولوجيا
méthode	منهج
méthodologie	منهجية
microhistoire	تاريخ إفرادي جزئي، ميكروتاريخ
mise-en-intrigue	حبْك، صياغة الحبكة
mise en structure	بَنينة أو وضع في بنية
modes-d'être-dans-le-monde	صيغ من الكينونة في العالم
moi idéal	أنا مثالي
monologue	مونولوغ، حديث الشخص المنفرد مع ذاته
monstrations	إشارات
motivation	تحفيز
mythe du meurtre primitif	أسطورة القتل البدائي (للأب)
mythe-explication	أسطورة - تفسير
mythe-symbole	أسطورة - رمز

N

naïveté	سذاجة
narcissisme	نرجسية
narrateur indigne de la confiance	سارد غير جدير بالثقة
narratologie	علم السرد
nécrologie	سيرة موجزة لحياة شخص

négativité	سلبية
négociation	تفاوض
noématique	قصد موضوعي
noétique	قصد ذاتي
notation	ترقيم
nouveauté	جِدَّة

O

objectiviste	موضوعوي
œuvre	عمل، أثر
œuvre en miniature	عمل مُصَغَّر
ontique	أونطيقي (متعلّق بالكائن)
ontogenèse	تطور الإنسان بوصفه فردًا
ontologique	أنطولوجي (متعلّق بالكينونة)
opération historiographique	عملية الكتابة التأريخية
opération mimétique	عملية المحاكاة
opératoire	عملياتي(ة)، إجرائي(ة)
ordre noétique	نسق فكري أو عقلي
ordre paradigmatique	نسق تبادلي أو استبدالي
ordre syntagmatique	نسق تتابعي أو تركيبي
organon	آلة
osmose	تنافذ
ostensif	مُعين، مُعلَن، مُحدَّد
ouverture	انفتاح

P

pacte implicite	عهد أو ميثاق ضمني

paradigmatique	تبادلي
paradigme	أنموذج إرشادي، باراديغم
paradoxe	مفارقة
parasitair	طفيلي
pari	رهان
parole	كلام
parole vivante	كلام حي أو مباشر
parricide	غشاء المحارم
partial	جزئي
partiel	متحيز
passé en soi	ماضٍ في ذاته
personnologie	علم الشخصية
pertinence	موافقة، ذو صلة وثيقة بالموضوع
phases	أوجه
phénoménologie	فينومينولوجيا
phénoménologique	فينومينولوجي(ة)
phylogenèse	تطور الإنسان بوصفه نوعًا
piétiste	تقوي(ة)
plaisir	لذَّة
plausible	مسوغ
pluralité	تعدُّد
plurivocité	تعدُّد دلالات النص
poèisis	صنعة فنية أو أدبية
polémique	سجالي، جدالي
polysémie	تعدُّد دلالات أو معاني الكلمة

positif	إيجابي
positivisme logique	وضعية منطقية
postcompréhension	فهم بعدي
post-critique, postcritique	بَعد- نقدي
pouvoir	سلطة
pouvoir-faire	قدرة على الفعل
praxis	ممارسة
précompréhension	فهم مسبق
prédication générale	حَمْل عام
préfiguration	تصوير مسبق
pré-herméneutique	قبل - هيرمينوطيقي
prendre-ensemble	جَمْع، الضمّ معًا
préoccupation	انهمام أو انشغال مسبق
présentation affective	مثول وجداني
présentation représentative	مثول تمثيلي
preuves documentaires	برهان وثائقي
prévision	توقُّع
principe de charité	مبدأ الإحسان
principe de constance	مبدأ الثبات
principe de la congruence	مبدأ التناسق
principe de la plénitude	مبدأ الملاءة أو الوفرة
principe de la tolérance	مبدأ التسامح
principe de l'humanité	مبدأ الإنسانية
principe d'équité	مبدأ الإنصاف
principe d'indulgence	مبدأ التساهل

propositionnel	قضوي
protéiforme	متغير(ة) الأشكال
pseudo-historique	تاريخية مزعومة
psychologisme	نفسانوية
psycho-synthèse	تركيب نفسي
publique	عمومي(ة)
pulsion	دافع
pulsion de mort	دافع الموت

Q

quasi-intrigue	شبه حبكة
questionnement à rebours	التساؤل رجوعًا

R

raison	علّة
raisonnable	معقول
rationalité narratologique	عقلانية علم السرد
récit	سَرْد
récit de fiction	سَرْد خيالي أو قصصي
récit historique	سَرْد تأريخي
récollection du sens	إعادة جني المعنى
reconnaissance	اعتراف
récupératrice	استعادية
redescription	إعادة الوصف
réduction	اختزال، ردّ
réductrice	اختزالية
référence	مرجعية، إحالة

refiguration	إعادة التصوير
réflexif	تفكُّري
réflexion	تفكُّر
refoulement	كبْت
règles de l'expérience	قواعد الخبرة
règle de présomption	قاعدة التخمين
régressive	نكوصية، رجعية
relations d'intersignification	علاقات بيندلالية
relativisation	نَسْبَنَة
relativiser	نَسبَن، أحال على سياق نسبي
relativisme	نسبوية
respect	احترام
représentance	تمثيل فعلي أو نيابة عن
représentation	تمثيل، إعادة تمثيل
représentation littéraire	تمثيل أدبي
représentation scripturaire	تمثيل كتابي
ressemblance	تشابه
restauration	إحياء، استعادة
restauratrice	إحيائية، استعادية
retour éternel	عود أبدي
rhétorique de fiction	بلاغة الفن القصصي
rhétorique de la persuasion	بلاغة الإقناع
roman antiréaliste	رواية مضادّة للواقعية
roman d'apprentissage	رواية التعلُّم
roman réaliste	رواية واقعية

rupture	قطيعة

S

sadisme	سادية
satisfaction	إشباع
scepticisme	شكوكية
schématisme	تخطيطية
schème narratif	تخطيط سردي
scrupule	وسواس
sédimentation	ترسُّب
sélectif	انتقائي
sémantique	سيمانطيقا، علم الدلالة، سيمانطيقي، دلالي
sémantique du désir	سيمانطيقا أو علم دلالة الرغبة
sémiologie	سيميولوجيا، علم العلامة
sens identique	معنى متطابق أو مطابق
sentiment de culpapilité	شعور أو إحساس بالإثمية
sérieux	جِدِّي
seuil inférieur	عتبة دنيا
seuil supérieur	عتبة عليا
signe	علامة
signes sténographiques	علامات اختزالية
signifiant	دالّ
signification	دلالة
signifié	مدلول
singularité	فرادة
s'objective	تتموضع / يتموضع

sociologisme	اجتماعوية
souci de l'objet	انشغال أو انهمام بالموضوع
soupçon	ارتياب، شبهة
spontanéité bienveillante	عفوية عطوفة أو مرحِّبة
stade	مرحلة
stratégie de séduction	استراتيجية الإغراء
subjectivisme	ذاتوية، النزعة الذاتية
sublimation	تصعيد
subtilité	رهافة
sujet	ذات فاعلة
surdétermination	تحديد متضافر العناصر
symbole	رمز
sympathie	تعاطف
symptôme	عَرَض
synchronique	متزامن(ة)
syncrétisme	نزعة تلفيقية
synergie	تعاضد، تآزر
syntagmatique	تركيبي(ة)
synthèse	تركيب، توليف
synthèse des hétérogènes	تركيب أو توليف عناصر متنافرة
système sémiologique	نسق سيميولوجي

T

technique	تقنية، تقني(ة)
téléologie	تيليولوجيا
téléologique	تيليولوجي(ة)

témoignage	شهادة
temps configuré	زمن مصور
temps du Souci	زمن الهَمّ
temps-mesure	زمن المقياس
temps préfiguré	زمن مصور مسبقًا
temps refiguré	زمن يعاد تصويره
tension	توتُّر
théiste	تأليه ديني
théologie	لاهوت
théorie de l'énoncé	نظرية العبارة
théorie des actes de langage	نظرية أفعال الكلام
théorie des modèles	نظرية النماذج
théories narrativistes	نظريات سردوية
totalité	كلّية، شمولية
traditionalité	تقليدية، تراثية
traduction externe	ترجمة خارجية
traduction interne	ترجمة داخلية (داخل اللغة الواحدة ذاتها)
traduction radicale	ترجمة جذرية
tragédie	مأساة
trahison	خيانة
transcendance	تعالٍ
transfert	نقل، تحويل
transhistorique	عابر(ة) للتاريخ
transposition	تبديل الوضع
tutelle	وصاية

type	نمط

V

validation	تصديق، مصادقة
variations d'échelles	تنوع المقاييس
vécu	معيش
vérification	تحقُّق، تفحُّص
vérité en soi	حقيقة في ذاتها
vestige	أثر باقٍ
violence	عنف
voir comme	رؤية – مِثل
vulgaire	مبتذل، عامي

ثبت مصطلحات عربي - فرنسي

أ

آخر	autrui
آخروية	eschatologique
آلة	organon
إبداعية	créativité
إبطال	invalidation
أثر باقٍ	vestige
إثمية	culpabilité
اجتماعوية	sociologisme
اجتياف	introjection
أجهزة نفسية	appareils psychiques
احترام	respect
أحجية، لغز	énigme
إحداث	faire arriver
إحياء، استعادة	restauration
إحيائية	restauratrice
اختزال، ردّ	réduction
اختزالية	réductrice

confusion des horizons	اختلاط الآفاق
éthique du mérite	أخلاق الجدارة
connecteur	أداة وصل
soupçon	ارتياب، شبهة
archéologique	أركيولوجي(ة)
archéologie	أركيولوجيا
démythologiser	إزالة الأسطرة
démythiser	استبعاد الأساطير أو التخلُّص منها
stratégie de séduction	استراتيجية الإغراء
récupératrice	استعادية
métaphore	استعارة
métaphore vive	استعارة حية
métaphore morte	استعارة ميتة
dispositions	استعدادات
intégrité	استقامة
autonomisation	استقلالية
fantasme	استيهام
fantasmatique	استيهامي(ة)
mythe-explication	أسطورة - تفسير
mythe-symbole	أسطورة - رمز
mythe du meurtre primitif	أسطورة القتل البدائي (للأب)
attribution	إسناد
monstrations	إشارات
satisfaction	إشباع
artificiel	اصطناعي

refiguration	إعادة التصوير
récollection du sens	إعادة جني المعنى
redescription	إعادة الوصف
reconnaissance	اعتراف
confessions	اعترافات
actes mentaux	أفعال ذهنية
horizon	أُفق
hiérarchisation	إقامة تراتبية
attestation	إقرار
découvrir-ouvrir	اكتشاف – كشف
complétude	اكتمال
contrainte	إكراه
engagement personnel	التزام شخصي
instance de discours	إلحاح الخطاب
jeux de langage	ألعاب اللُّغة
familiarité	أُلفة
déité	ألوهية
fidélité	أمانة، إخلاص
empirique	إمبريقي(ة)، تجريبي(ة)
épreuve	امتحان، محنة، فترة معاناة
étendue appropriée	امتداد ملائم
idéalisation	أمثَلة، إضفاء المثال
allégorie	أمثولة
analphabétisme	أمِّية
ego	أنا

أنا أخرى (مماثلة لأناي)	alter ego
أنا مثالي	moi idéal
أنانكه، ضرورة	ananké
الانتشار - القصد	distention-intention
انتشار النفس	distension de l'âme
انتقائي	sélectif
انتماء	appartenance
انزياح	déplacement
انشغال أو انهمام بالموضوع	souci de l'objet
انصهار الآفاق	fusion des horizons
أنطولوجي (متعلّق بالكينونة)	ontologique
انفتاح	ouverture
انقطاع	interruption
أنموذج إرشادي، باراديغم	paradigme
انهمام أو انشغال مسبق	préoccupation
أوجه	phases
أونطيقي (متعلّق بالكائن)	ontique
إيتيولوجي(ة)	étiologique
إيثار، نزعة إيثارية	altruisme
إيجابي	positif
إيمان	foi
إيمانوية	fidéisme

ب

بداية عتيقة، مبدأ، أصل	arché
بديهية الانغلاق	axiome de la clôture

براءة الصيرورة	innocence du devenir
برهان وثائقي	preuves documentaires
بَعد - نقدي	post-critique, postcritique
بلاغة الإقناع	rhétorique de la persuasion
بلاغة الفن القصصي	rhétorique de fiction
بِناء	construction
بنائية	constructrice
بَنينة، وضع في بنية	mise en structure
بهتان	mensonge
بينذواتية	intersubjective

ت

تاريخ إفرادي جزئي، ميكروتاريخ	microhistoire
تاريخ جمعي، ماكروتاريخ	macrohistoire
تاريخ حدثي	histoire événementielle
تاريخ العقليات	histoire des mentalités
تأريخ، كتابة التاريخ	historiographique
تاريخية مزعومة	pseudo-historique
تأسُّس ذاتي	autoposition
تأليه ديني	théiste
تأويل	interprétation
تأويل أمثولي أو مجازي	interprétation allégorique
تأويل تقني	interprétation technique
تأويل جذري	interprétation radicale
تأويل خلّاق	interprétation créatrice
تأويل سيئ أو رديء	mésinterprétation

تأويل غنوصي أو عرفاني	interprétation gnostique
تأويل نحوي	interprétation grammaticale
تبادلي(ة)	paradigmatique
تبديل الوضع	transposition
تبسيط أو إزالة الغموض	démystifier
تبليغي(ة)	kérygmatique
تبيين	explicitation
تتموضع/ يتموضع	s'objective
تثبيت الدلالة	fixation de la signification
تجاوز	dépassement
تحايث، مثول	immanence
تحدٍّ	défi
تحديد متضافر العناصر	surdétermination
تحريف	distorsion
تحفيز	motivation
تحقُّق، تفحُّص	vérification
تحليل سببي	analyse causale
تحولات	métamorphoses
تخارج	extériorisation
تخطيط سردي	schème narratif
تخطيطية	schématisme
تخمين	conjecture
تخيلي، مُتخيل	imaginaire
تدخُّل قصدي	intervention intentionnelle
تذوق جمالي	aisthèsis

ترجمة جذرية	traduction radicale
ترجمة خارجية	traduction externe
ترجمة داخلية (داخل اللغة الواحدة ذاتها)	traduction interne
ترسُّب	sédimentation
ترقيم	notation
تركيب أو توليف عناصر متنافرة	synthèse des hétérogènes
تركيب، توليف	synthèse
تركيب نفسي	psycho-synthèse
تركيبي	syntagmatique
ترهيب	intimidation
تزمُّني(ة)	diachronique
التساؤل رجوعًا	questionnement à rebours
تشابه	ressemblance
تصديق، مصادقة	validation
تصعيد	sublimation
تصور مسبق (أو استباق) للاتِّساق الكامل	anticipation de la cohérence parfaite
تصور مسبق (أو استباق) للاكتمال	anticipation de la perfection
تصوير، تمثيل بالصورة	figuration
تصوير (سردي)	configuration
تصوير مسبق	préfiguration
تطبيق	application
تطعيم، زرع	greffe
تطهير	catharsis
تطور الإنسان بوصفه فردًا	ontogenèse
تطور الإنسان بوصفه نوعًا	phylogenèse

synergie	تعاضد، تآزر
sympathie	تعاطف
transcendance	تعالٍ
pluralité	تعدُّد
polysémie	تعدُّد دلالات أو معاني الكلمة
plurivocité	تعدد دلالات النص
intolérance	تعصُّب، عدم تسامح
époché	تعليق
époché retournée	تعليق مرتد
approfondissement	تعميق
compensation	تعويض
identification singulière	تعيين الهُوية الفردية
dépaysement	تغرُّب
négociation	تفاوض
dichotomie	تفرُّع ثنائي
explication	تفسير
explication réductrice	تفسير اختزالي
explication par mise-en-intrigue	تفسير بواسطة الحبك
explication par l'argument	تفسير بواسطة الحجَّة
explication par des raisons	تفسير بواسطة العلل
explication par implication idéologique	تفسير بواسطة المتضمَّنات الأيديولوجية
explication configurante	تفسير تصويري
explication génétique	تفسير تكويني
explication causale	تفسير سببي
explication quasi causale	تفسير شبه سببي

explication téléologique	تفسير غائي
explication compréhensive	تفسير فهمي أو تفهُّمي
explication topique-économique	تفسير موقعي – اقتصادي
explication nomologique	تفسير ناموسي أو قانوني
réflexion	تفكُّر
réflexif	تفكُّري
falsification	تفنيد
convergence d'indices	تقارب القرائن
dégoût	تقزُّز
traditionalité	تقليدية، تراثية
déguisement	تقنُّع
technique	تقنية، تقني(ة)
piétiste	تقوي(ة)
équivalence	تكافؤ
condensation	تكثيف
formation par réaction, formation réactionnelle	تكوين ارتكاسي
cohérence	تماسك أو اتّساق منطقي
différenciation	تمايز
représentation littéraire	تمثيل أدبي
représentation	تمثيل، إعادة تمثيل
représentance	تمثيل فعلي أو نيابة عن
représentation scripturaire	تمثيل كتابي
hiérophanies	تمظهرات المقدّس
articulation	تَمَفْصُل
avant-propos	تمهيد

تنافذ	osmose
تنافر	discordance
تنوع	diversité
تنوع المقاييس	variations d'échelles
تنويع	diversification
تهديد داخلي مُستدخَل	menace extérieure intériorisée
تواصلية الخطاب	communicabilité du discours
توافق متنافر	concordance discordante
توتُّر	tension
توحُّد، تماهٍ	identification
توسُّط	médiation
توظيف دافعي	investissement pulsionnel
توق، اندفاع	élan
توقُّع	prévision
تيار الوعي أو الشعور	flux de conscience
تيليولوجيا	téléologie
تيليولوجي(ة)	téléologique

ث

ثقافة شفهية	culture orale

ج

جائز	contingent
جدال، سجال	controverse
جِدَّة	nouveauté
جدل، جدلي(ة)	dialectique
جدل رهيف	dialectique fine

sérieux	جِدّي
partial	جزئي
communauté langagière	جماعة لغوية
prendre-ensemble	جَمْع، الضمّ معًا
additif	جمعي
homonyme	جناس
genre	جنس

ح

affects	حالات وجدانية
mise-en-intrigue	حبْك، صياغة الحبكة
intrigue, muthos	حبكة
deuil	حِداد
événement	حدث
événement fugitif	حدث هارب
calcul des probabilités	حساب الاحتمالات
vérité en soi	حقيقة في ذاتها
authentique	حقيقي، أصيل
jugement d'importance	حكم الأهمية
lieutenance	حلول محل
prédication générale	حَمْل عام
dialogue	حوار
honte	حياء

خ

extralinguistique	خارج اللغة
expérience vive	خبرة حية

خطاب	discours
خيانة	trahison

د

داخل - الزمنية	intra-temporalité
داخل اللغة	intralinguistique
داخل - نفسية	intra-psychiques
دازاين	Dasein
دافع	pulsion
دافع الموت	pulsion de mort
دالّ	signifiant
دائرة فاسدة أو زائفة	cercle vicieux
دائرة هيرمينوطيقية	cercle herméneutique
دفاعي(ة)	apologétique
دلالة	signification

ذ

ذات فاعلة	sujet
ذاتوية، النّزعة الذاتية	subjectivisme
ذاتي المرجع	auto-référentielle
ذكاء أو فهم سردي	intelligence narrative

ر

رغبة	désir
رقابة	censure
رمز	Symbole
رهافة	subtilité
رهان	pari

روایة التعلُّم	roman d'apprentissage
روایة مضادّة للواقعیة	roman antiréaliste
روایة واقعیة	roman réaliste
رؤیة - مِثل	voir comme

ز

زائف، كاذب، مغلوط	faux
زمن المقیاس	temps-mesure
زمن الهَمّ	temps du Souci
زمن مصور	temps configuré
زمن مصور مسبقًا	temps préfiguré
زمن یعاد تصویره	temps refiguré

س

سابق زمنيًا	antérieur
سادیة	sadisme
سارد غیر جدیر بالثقة	narrateur indigne de la confiance
سبب	cause
سببیة	causalité
سببیة عرضیة	causalité accidentelle
سببیة غائیة	causalité téléologique
سببیة كافیة	causalité adéquate
سجالي، جدالي	polémique
سذاجة	naïveté
سَرْد	récit
سَرْد تأریخي	récit historique
سَرْد خیالي أو قصصي	récit de fiction

سِفاح القربى	inceste
سلبية	négativité
سلطة	pouvoir
سمة انتظار المسيح المخلّص	caractère messianique
سمة تتالي الحوادث	caractère épisodique
سمة مرغوبية الرغبة	caractère de désirabilité du désir
سوء أو عدم التفاهم	malentendu
سوء فهم، فهم رديء أو سيئ	mécompréhension
سوداوية	mélancolie
سياق الوصف	contexte de description
سيرة حياة	nécrologie
سيمانطيقا أو علم دلالة الرغبة	sémantique du désir
سيمانطيقا، علم الدلالة، سيمانطيقي، دلالي	sémantique
سيميولوجيا، علم العلامة	sémiologie

ش

شارح (نصوص الكتاب المقدس خصوصًا)	exégète
شبه حبكة	quasi-intrigue
شرح (نصوص الكتاب المقدس خصوصًا)	exégèse
شرط سلامة الطوية أو النية الصادقة	condition de sincérité
شرْعَنَ	légitimer
شعور أو إحساس بالإثمية	sentiment de culpabilité
شعوري	conscientiel
شكل	forme
شكوكية	scepticisme

شهادة	témoignage

ص

صدفة، مصادفة	hasard
صراع، نزاع	conflit
صنعة فنية أو أدبية	poèisis
صياغة شعرية	diction
صيرورة – شعور	devenir-conscience
صيغ من الكينونة في العالم	modes-d'être-dans le monde

ض

ضياع، اغتراب	aliénation
ضيافة لغوية	hospitalité langagière

ط

طاقي(ة)	énergétique
طفيلي(ة)	parasitaire

ع

عابر(ة) للتاريخ	transhistorique
عارض	incident
عالم أجناس، إتنولوجي	ethnologue
عبارة استعارية	énoncé métaphorique
عتبة دنيا	seuil inférieur
عتبة عليا	seuil supérieur
عدم استمرارية	discontinuité
عدم فهم، لافهم	incompréhension
عَرَض	symptôme
عفوية عطوفة أو مرحِّبة	spontanéité bienveillante

rationalité narratologique	عقلانية علم السرد
relations d'intersignification	علاقات بيندلالية
signes sténographiques	علامات اختزالية
signe	علامة
raison	علّة
narratologie	علم السرد
personnologie	علم الشخصية
critériologie du symbole	علم معياري للرموز، دراسة معيارية للرموز
œuvre	عمل، أثر
œuvre en miniature	عمل مُصَغَّر
opératoire	عملياتية
opération historiographique	عملية الكتابة التأريخية
opération mimétique	عملية المحاكاة
publique	عمومي(ة)
violence	عنف
pacte implicite	عهد أو ميثاق ضمني
facteurs de causalité	عوامل السببية
retour éternel	عود أبدي

غ

fin, télos	غاية
étranger	غريب، أجنبي، غير مألوف
instinct	غريزة
parricide	غشاء المحارم
désengagé	غير منخرط، غير ملتزم

غيرية جذرية	altérité radicale

ف

فاهمة	entendement
فرادة	singularité
فعل (حاصل) بالقول، فعل تأثيري	acte perlocutoire
فعل حصيف	action sensée
فعل (داخل) في القول، فعل تمريري	acte illocutoire
فعل عقلاني	action rationnelle
فعل القول، فعل تعبيري	acte locutoire
فكّ الرمز	déchiffrage
فلسفة متخفّية	crypto-philosophie
فهم	compréhension
فهم بعدي	postcompréhension
فهم الذات	compréhension de soi
فهم عملي	compréhension pratique
فهم كافٍ	compréhension suffisante
فهم مسبق	précompréhension
فهمي(ة)، تفهمية(ة)	compréhensive
فينومينولوجيا	phénoménologie
فينومينولوجي(ة)	phénoménologique

ق

قابلية التوصيل أو التواصل	communicabilité
قاعدة التخمين	règle de présomption
قبل - هيرمينوطيقي	pré-herméneutique
قَدَر	destin

قدرة على الفعل	pouvoir-faire
قصد (الجملة)	intenté
قصد ذاتي	noétique
قصد ذهني	intention mentale
قصد فعلي	intention verbale
قصد موضوعي	noématique
قصد النص	intention du texte
قصدية	intentionnalité
قضوي(ة)	propositionnel
قطيعة	rupture
قلقلة	déstabiliser
قمع	compression
قواعد الخبرة	règles de l'expérience
قوس هيرمينوطيقي	arc herméneutique
القول	le dire

ك

كبْت	refoulement
كرونولوجي(ة)، تعاقب زمني، متعاقب(ة) زمنيًّا	chronologique
كشف أو رفع الحجاب	dévoilement
كلام	parole
كلام حي أو مباشر	parole vivante
كلِّية، شمولية	totalité
كوجيتو مجروح	cogito blessé
كوجيتو مهان	cogito humilié
كوجيتو مهيض الجناح	cogito brisé

كيانات مرجعية	entités de référence
كينونة في الزمان	être - «dans» - le - temps
كينونة في العالم	être-au-monde
كينونة – مِثل	être comme

ل

لازمني	intemporel
لامبالاة	indifférence
لاهوت	théologie
لاهوت متخفٍّ	crypto-théologie
لاوعي، لاشعور، لاواعٍ، لاشعوري	inconscient
لذّة	plaisir
لغة استقبال	langue d'accueil
لغة طبيعية	langue naturelle
لغة واصفة أو شارحة	métalangage
ليبيدو	libido

م

ما لا يمكن التسامح معه	intolérable
مازوشية	masochisme
مأساة	tragédie
ماضٍ في ذاته	passé en soi
ماهوي(ة)	eidétique
مباشرية	immédiateté
مباعدة، تباعد، تماسف	distanciation
مبتذل، عامي	vulgaire
مبدأ الإحسان	principe de charité

principe de l'humanité	مبدأ الإنسانية
principe d'équité	مبدأ الإنصاف
principe de la tolérance	مبدأ التسامح
principe d'indulgence	مبدأ التساهل
principe de la congruence	مبدأ التناسق
principe de constance	مبدأ الثبات
principe de la plénitude	مبدأ الملاءة أو الوفرة
partiel	متحيز
synchronique	متزامن(ة)
protéiforme	متغير(ة) الأشكال
idéal de moi	مثال الأنا
idéaliste	مثالوية
présentation représentative	مثول تمثيلي
présentation affective	مثول وجداني
cours d'événements	مجرى الحوادث
argumentation	محاجّة
conversation	محادثة
imitation, mimèsis	محاكاة
imitation diégétique	محاكاة قصصية
imagination	مخيلة
signifié	مدلول
doctrine de l'épigenèse	مذهب النشوء المتوالي
référence	مرجعية، إحالة
bienveillant	مرحِّب، عطوف، خير
stade	مرحلة

égocentrisme	مركزية الأنا
autonome	مستقل(ة)
plausible	مسوغ
conditionné	مشروط
légitimité	مشروعية
anti-roman	مضادّ للرواية
connaissance indiciaire	معرفة قرينية أو دليلية
cognitif	معرفي
combat amoureux	معركة حبية
dilemme	معضلة، ورطة
raisonnable	معقول
intelligibilité	معقولية
dénotatif	معنى أساس
connotatif	معنى ثانوي أو ملحق
sens identique	معنى متطابق أو مطابق
concernée	معني، مهتمّ
vécu	معيش
ostensive	معينة، مُعلَنة، محدَّدة
paradoxe	مفارقة
cogito exalté	مفخَّم
concept opératoire	مفهوم إجرائي
acceptabilité	مقبولية
lisibilité	مقروئية
le dit	المقول
appropriation	ملاءمة، تملُّك، حيازة شخصية

ملحد	athéiste
ملحمة	épopée
ملهاة	comédie
مماثَلة، تماثُل	analogie
ممارسة	praxis
مناظرة	débat
منطق الاحتمال أو الترجيح	logique de probabilité
مَنْطَقَة، إضفاء الطابع المنطقي	logicisation
منعطف هيرمينوطيقي	détour herméneutique
منهج	méthode
منهجية	méthodologie
موافقة، ذو صلة وثيقة بالموضوع	pertinence
موسِّعة	amplifiante
موضوعوي	objectiviste
مؤلِّف ضمني	auteur impliqué
مونولوغ، حديث الشخص المنفرد مع ذاته	monologue
ميتاسيكولوجيا	métapsychologie

ن

نداء	appel
نرجسية	narcissisme
نزاهة، أمانة	honnêteté
نزع الصفة الجنسية	désexualisation
نزعة تلفيقية	syncrétisme
نزعة حدسية	intuitionnisme
نسبة سببية فريدة	imputation causale singulière

نَسبَن، أحال على سياقٍ نسبي	relativiser
نَسْبَنَة	relativisation
نسبوية	relativisme
نسف فكري أو عقلي	ordre noétique
نسق تبادلي أو استبدالي	ordre paradigmatique
نسق تتابعي أو تركيبي	ordre syntagmatique
نسق سيميولوجي	système sémiologique
نشاط، فاعلية	activité
نشوء متوالٍ أو متقدِّم	épigenèse
نشوئية، تكوينية	généalogie
نظريات سردوية	théories narrativistes
نظرية أفعال الكلام	théorie des actes de langage
نظرية العبارة	théorie de l'énoncé
نظرية النماذج	théorie des modèles
نفسانوية	psychologisme
نقد، انتقاد، نقدي(ة)، انتقادي(ة)	critique
نقل، تحويل	transfert
نقيضة	antithétique
نقيضة الدعوى أو الأطروحة	antithèse
نكوصي، رجعي	régressif
نمط	type
نية حسنة	bonne foi
نية سيئة	mauvaise foi

هـ

هُوية ذاتية	ipséité

هيرمينوطيقا	herméneutique
هيرمينوطيقا الارتياب	herméneutique du soupçon
هيرمينوطيقا الإيمان	herméneutique de la foi
هيرمينوطيقا تفكُّرية	herméneutique réfléchissante
هيرمينوطيقا حركية	herméneutique diacritique
هيرمينوطيقا الذات	herméneutique de soi

و

وثوقية أو دوغمائية	dogmatisme
وجوداني	existential
وجودي	existentiel
وسواس	scrupule
وصاية	tutelle
وضعية منطقية	positivisme logique
وعي زائف أو كاذب أو مغلوط	conscience fausse
وقائع خالصة أو صافية	faits bruts
وَهْم	illusion

ي

يكشف ويخلق	inventer

المراجع

1- العربية

كتب

أرسطو. كتاب أرسطو: فن الشعر. ترجمة وتقديم وتعليق إبراهيم حمادة. القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، [د. ت.].

أوديب الملك ومسرحيات أخرى. القاهرة: مكتبة مصر، [د. ت.]. (حلمي مراد يقدم كنوز كتب التراث؛ 15)

أوزياس، جان ماري [وآخ.]. البنيوية. ترجمة ميخائيل إبراهيم مخول. دمشق: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، 1972. 2 ق في 1.

أوستين. نظرية أفعال الكلام العامة: كيف ننجز الأشياء بالكلام. ترجمة عبد القادر قينيني. أفريقيا الشرق: الدار البيضاء، 1991.

إيكو، أمبرطو. الأثر المفتوح. ترجمة عبد الرحمن بو علي. ط 2. اللاذقية: دار الحوار، 2001.

بودريار، جان. المصطنَع والاصطناع. ترجمة جوزيف عبد الله؛ مراجعة سعود المولى. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2008.

التريكي، فتحي. فلسفة الحياة اليومية. بيروت؛ تونس: الدار المتوسطية للنشر، 2009. (سلسلة الكوثر)

توفيق، سعيد. الخبرة الجمالية: دراسة في فلسفة الجمال الظاهراتية: هيدجر سارتر ميرلو بونتي دوفرين إنجاردن. بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1992.

ريكور، بول. **الانتقاد والاعتقاد**. ترجمة حسن العمراني. الدار البيضاء: دار توبقال، 2011. (المعرفة الفلسفية)

______. **بعد طول تأملٍ**. ترجمة فؤاد مليت؛ مراجعة وتقديم عمر مهيبل. الجزائر؛ المغرب؛ بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون؛ منشورات الاختلاف؛ المركز الثقافي العربي، 2006.

______. **الذات عينها كآخر**. ترجمة وتقديم وتعليق جورج زيناتي. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2005.

______. **الذاكرة، التاريخ، النسيان**. ترجمة وتقديم وتعليق جورج زيناتي. بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، 2009.

______. **الزمان والسرد، الجزء الأول: الحبكة والسرد التاريخي**. ترجمة سعيد الغانمي وفلاح رحيم؛ راجعه عن الفرنسية جورج زيناتي. بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، 2006.

______. **الزمان والسرد، الجزء الثالث: الزمان المروي**. ترجمة سعيد الغانمي؛ راجعه عن الفرنسية جورج زيناتي. بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، 2006.

______. **الزمان والسرد، الجزء الثاني: التصوير في السرد القصصي**. ترجمة فلاح رحيم؛ راجعه عن الفرنسية جورج زيناتي. بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، 2006.

______. **صراع التأويلات: دراسات هيرمينوطيقية**. ترجمة منذر عياشي؛ مراجعة جورج زيناتي. بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، 2005.

______. **العادل: الجزء الثاني**. ترجمة عبد العزيز العيادي ومنير الكشو؛ تنسيق فتحي التريكي. قرطاج: بيت الحكمة، 2003.

______. **عن الترجمة**. ترجمة حسين خمري. بيروت؛ الجزائر: الدار العربية للعلوم ناشرون؛ منشورات الاختلاف، 2008.

______. **فلسفة الإرادة: الإنسان الخطّاء**. ترجمة عدنان نجيب الدين. بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2003.

______. **في التفسير: محاولة في فرويد**. ترجمة وجيه أسعد. دمشق: أطلس للنشر والتوزيع، 2003.

______. **محاضرات في الأيديولوجيا واليوتوبيا**. تحرير وتقديم جورج هـ. تيلور؛ ترجمة فلاح رحيم. بنغازي: دار الكتاب الجديد المتحدة، 2002.

______. **من النص إلى الفعل: أبحاث التأويل**. ترجمة محمد برادة وحسان بورقية. القاهرة: عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، 2001.

______. **نظرية التأويل: الخطاب وفائض المعنى**. ترجمة سعيد الغانمي. بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2003.

ساندل، مايكل ج. **الليبرالية وحدود العدالة**. ترجمة محمد هناد؛ مراجعة الزبير عروس وعبد الرحمن بوقاف، بدعم من مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2009.

سبينوزا، باروخ. **علم الأخلاق**. ترجمة جلال الدين سعيد؛ مراجعة جورج كتورة. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2009.

سلفرمان، ج. هيو. **نصيّات بين الهرمنيوطيقا والتفكيكية**. ترجمة حسن ناظم وعلي حاكم صالح. بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2002.

سوفوكليز. **مسرحيات من طيبة اليونانية**. ترجمة عمر عثمان جبق. حمص: دار الفرقان للغات، 2007.

صليبا، جميل. **المعجم الفلسفي: بالألفاظ العربية والفرنسية والإنكليزية واللاتينية**. بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1982. 2 ج.

عمر، أحمد مختار. **معجم اللغة العربية المعاصرة**. عالم الكتب: القاهرة، 2008. 4 مج.

عون، مشير باسيل. **الفَسارة الفلسفية: بحثٌ في تاريخ علم التفسير الفلسفي الغربي**. بيروت: دار المشرق، 2004. (المكتبة الفلسفية)

غادامير، هانز جورج. **بداية الفلسفة**. ترجمة علي حاكم صالح وحسن ناظم. بنغازي: دار الكتاب الجديد المتحدة، 2002.

______. **الحقيقة والمنهج: الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية**. ترجمة حسن ناظم وعلي حاكم صالح؛ راجعه عن الألمانية جورج كتورة. طرابلس، ليبيا: دار أويا، 2007.

غراندان، جان. المنعرج الهرمينوطيقي للفينومينولوجيا. ترجمة وتقديم عمر مهيبل. بيروت؛ الجزائر: الدار العربية للعلوم ناشرون؛ منشورات الاختلاف، 2006.

فراي، نورثرب. تشريح النقد: محاولات أربع. ترجمة محمد عصفور. عمان: الجامعة الأردنية، 1991. (منشورات الجامعة الأردنية. عمادة البحث العلمي؛ 3/ 91)

فرويد، سيغموند. إبليس في التحليل النفسي. ترجمة جورج طرابيشي. بيروت: دار الطليعة، 1980.

______. الأنا والهو. بإشراف محمد عثمان نجاتي. بيروت؛ القاهرة: دار الشروق، 1954. (مكتبة التحليل النفسي والعلاج النفسي)

______. تفسير الأحلام. ترجمه مصطفى صفوان؛ راجعه مصطفى زيور. القاهرة: دار المعارف، 1994. (المؤلفات الأساسية في التحليل النفسي بإشراف مصطفى زيور)

______. ثلاثة مباحث في نظرية الجنس. ترجمة جورج طرابيشي. بيروت: دار الطليعة، 1981.

______. علم نفس الجماهير وتحليل الأنا. ترجمة وتقديم جورج طرابيشي. بيروت: دار الطليعة، 2006.

______. قلق في الحضارة. ترجمة جورج طرابيشي. بيروت: دار الطليعة، 1977.

______. ليوناردو دافنشي: دراسة تحليلية. تقديم وترجمة أحمد عكاشة. القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1970.

______. مستقبل وهم. ترجمة جورج طرابيشي. بيروت: دار الطليعة، 1974.

______. موسى والتوحيد. ترجمة جورج طرابيشي. بيروت: دار الطليعة، 1973.

ڤيبر، ماكس. الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية. ترجمة محمد علي مقلد؛ مراجعة جورج أبي صالح. بيروت: مركز الإنماء القومي، 1990.

كانط، عمانوئيل. نقد العقل المحض. ترجمة موسى وهبة. بيروت: مركز الإنماء القومي، 1988. (مشروع مطاع صفدي للينابيع؛ 2)

______. نقد مَلَكة الحكم. ترجمة غانم هنا. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2005.

كون، توماس س. **بنية الثورات العلمية**. ترجمة حيدر حاج إسماعيل؛ مراجعة محمد دبس. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2007.

ليبنتز، جوتفريد فيلهلم. **المونادولوجيا والمبادئ العقلية للطبيعة والفضل الإلهي**. ترجمة وتقديم وتعليق عبد الغفار مكاوي. القاهرة: دار الثقافة، 1978.

الملك أوديب: مع بحث طويل في مقدمة وتعقيب عن نشأة الأدب التمثيلي العربي. ترجمة توفيق الحكيم. القاهرة: مكتبة مصر، 1949.

الموسوعة الفلسفية العربية. رئيس التحرير معن زيادة. بيروت: معهد الإنماء العربي، 1986-1997. 2 مج في 3.

هابرماس، يورغن. **المعرفة والمصلحة**. ترجمة حسن صقر؛ مراجعة إبراهيم الحيدري. كولونيا: منشورات الجمل، 2001.

همبل، كارل. **فلسفة العلوم الطبيعية**. ترجمة وتعليق جلال محمد موسى. بيروت؛ القاهرة: دار الكتاب اللبناني؛ دار الكتاب المصري، 1976.

هيدغر، مارتن. **الكينونة والزمان**. ترجمة وتقديم وتعليق فتحي المسكيني؛ مراجعة إسماعيل المصدق. بيروت: دار الكتاب الجديدة المتحدة، 2012.

هيغل، غيورغ فلهلم فِردريش. **فنومينولوجيا الروح**. ترجمة وتقديم ناجي العونلي. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2006.

دوريات

حنفي، حسن. «الهوية والاغتراب في الوعي العربي.» **تبين للدراسات الفكرية والثقافية**: السنة 1، العدد 1، صيف 2012.

ريكور، بول. «الاستعارة والمشكل المركزي للهيرمنيوطيقا.» ترجمة طارق النعمان. **الكرمل**: العدد 60، صيف 1999.

______. «البلاغة والشعرية والهيرمينوطيقا.» ترجمة مصطفى النحال. **فكر ونقد**: العدد 16، شباط/ فبراير 1999.

2 - الأجنبية

Books

A quoi pensent les philosophes?. Dir. par Jacques Message, Joël Roman et Etienne Tassin; avec la collab. de Brigitte Ouvry-Vial. Paris: Autrement, 1988. (Autrement. Série Mutations - no. 102 – Novembre 1988 – 110 F, Interrogations contemporaines)

Abel, Olivier. *L'Éthique interrogative: Herméneutique et problématologie de notre condition langagière*. Paris: Presses universitaires de France, 2000. (L'Interrogation philosophique)

Adriaane, H. J. [et al.]. *Paul Ricœur: L'Herméneutique à l'école de la phénoménologie*. Présentation de Jean Greisch. Paris: Beauchesne, 1995. (Philosophie; 16)

Amherdt, François-Xavier. *L'Herméneutique philosophique de Paul Ricœur et son importance pour l'exégèse biblique*. En débat avec la New Yale Theology School. Paris: Éd. du Cerf, 2004. (La Nuit surveillée)

Appel, K.-O. [et al.]. *Un Siècle de philosophie: 1900-2000*. Traduit de l'allemand par Rainer Rochlitz. Paris: Gallimard; Centre Pompidou, 2000. (Folio. Essais; 369)

Aron, Raymond. *Introduction à la philosophie de l'histoire: Essai sur les limites de l'objectivité historique*. Nouv. éd. revue et annotée par Sylvie Mesure. Paris: Gallimard, 1986. (Bibliothèque des sciences humaines)

Benveniste, Émile. *Problème de linguistique générale, 2*. Paris: Éd. du Gallimard, 1974. (Tel; 7)

Berman, Antoine. *L'Épreuve de l'étranger: Culture et traduction dans l'Allemagne romantique: Herder, Goethe, Schlegel*. [Paris]: Gallimard, 1995. (Tel; 252)

Berner, Christian. *Au Détour du sens: Perspectives d'une philosophie herméneutique*. Paris: Éd. du Cerf, 2007. (Passages)

_______. *La Philosophie de Schleiermacher. «Herméneutique», «Dialectique», «Éthique»*. Paris: Éd. du Cerf, 1995. (Passages)

Bochet, I. [et al.]. *Comprendre et interpréter: Le Paradigme herméneutique de la raison*. Présentation de Jean Greisch. Paris: Beauchesne, 1995. (Philosophie; 15)

Booth, Wayne C. *The Rhetoric of Fiction*. 2[nd] ed. Chicago, ILL: University of Chicago Press, 1983.

Bultmann, Rudolf. *Jésus: Mythologie et démythologisation*. Trad. par Florence Freyss, Samuel Durand-Gasselin et Christian Payot; préf. de Paul Ricœur. Paris: Éd. du Seuil, 1968.

Cahiers de l'Herne: Ricoeur, 1. Sous la direction de François Azouvi et Myriam Revault d'Allonnes. Paris: Éd. de l'Herne, 2007. (Points. Essais; 583)

Cahiers de L'Herne: Ricœur, 2. Sous la direction de Myriam Revault d'Allonnes et de François Azouvi; trad. par Patrick DiMascio; traduction révisée par Myriam Revault d'Allonnes. Paris: Éd. de l'Herne, 2007. (Points. Essais; 584)

Calogero, Guido. *Philosophie du dialogue: Essai sur l'esprit critique et la liberté de conscience*. Traduction de P. Van Bever. Bruxelles: Éd. de l'université de Bruxelles, 1973. (Université libre de Bruxelles, travaux de la faculté de philosophie et lettres; 51)

Cassirer, Ernst. *La Philosophie des formes symboliques: 1. Le Langage*. Traduit de l'allemand par Ole Hansen-Love et Jean Lacoste. Paris: Minuit, 1972. (Le Sens commun)

_______. *La Philosophie des formes symboliques: 2. La Pensée mythique*. Paris: Minuit, 1925. (Le Sens commun)

_______. *La Philosophie des formes symboliques: 3. La Phénoménologie de la connaissance*. Paris: Minuit, 1929. (Le Sens commun)

Certeau, Michel de. *L'Écriture de l'histoire*. Paris: Gallimard, 1975. (Bibliothèque des histoires)

Changeux, Jean-Pierre et Paul Ricœur. *Ce qui nous fait penser: La Nature et la règle*. Paris: Odile Jacob, 1998. (Poches Odile Jacob; 28)

Charles, Michel. *Rhétorique de la lecture*. Paris: Éd. du Seuil, 1977. (Collection Poétique; 18)

Chladenius, Johann Martin [et al.]. *The Hermeneutics Reader: Texts of the German Tradition from the Enlightenment to the Present*. Edited by Kurt Mueller-Vollmer. New York: The Continuum International Publishing Group Inc, 2006.

Compagnon, Antoine. *Le Démon de la théorie: Littérature et sens commun*. Paris : Éd. du Seuil, 1998. (Points/Essais)

Dosse, François. *Paul Ricœur: Les Sens d'une vie*. Paris: Éd. La Découverte, 1997. (La Découverte poche. Sciences humaines et sociales)

_______. _______. 2ème ed. Paris: Éd. La Découverte, 2001. (La Découverte poche. Sciences humaines et sociales)

_______. *Paul Ricœur et Michel de Certeau: L'Histoire entre le dire et le faire*. Paris: L'Herne, 2006. (Glose)

Dray, William H. *Laws and Explanation in History*. London: Oxford University Press, 1957. (Oxford Classical and Philosophical Monographs)

Eco, Umberto. *Les Limites de l'interprétation*. Trad. de l'italien par Myriem Bouzaher. Paris: B. Grasset, 1992. (Le Livre de poche. Biblio essais)

_______. *L'Œuvre ouverte*. Traduit de l'italien par Chantal Roux de Bézieux; avec le concours d'André Boucourechliev. Paris: Éd. du Seuil, 1965. (Collection Pierres vives)

Engel, Pascal. *Davidson et la philosophie du langage*. Paris: Presses universitaires de France, 1994. (L'Interrogation philosophique)

L'Esprit de société: Vers une anthropologie sociale du sens. Sous la dir. de Anne Decrosse; préf. de Paul Ricœur. Liège: Mardaga, 1993. (Philosophie et langage)

Frege, Gottlob. *Écrits logiques et philosophiques*. Traduction et introduction de Claude Imbert. Paris: Éd. du Seuil, 1971. (Points/Essais)

Frey, Daniel. *L'Interprétation et la lecture chez Ricœur et Gadamer*. Paris: Presses universitaires de France, 2008. (Études d'histoire et de philosophie religieuse)

Frye, Northrop. *Anatomie de la critique*. Traduit de l'anglais par Guy Durand. Paris: Gallimard, 1969. (Bibliothèque des sciences humaines)

_______. *Anatomy of Criticism: Four Essays*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1957.

Gadamer, Hans-Georg. *L'Art de comprendre. 2, Herméneutique et champs de l'expérience humaine*. Textes réunis par Pierre Fruchon. Trad. par Isabelle Julien-Deygout [et al.]. Paris: Aubier, 1991. (Bibliothèque philosophique)

_______. *The Beginning of Philosophy*. Translated by Rod Coltman. New York: The Continuum Pub. Co., 2001.

_______. *La Philosophie herméneutique*. Avant-propos, traduction et notes par Jean Grondin. Paris: Presses universitaires de France, 1996. (Epiméthée)

_______. *Vérité et méthode: Les Grandes lignes d'une herméneutique philosophique*. Éd. intégrale rev. et complétée par Pierre Fruchon, Jean Grondin et Gilbert Merlio. Paris: Éd. du Seuil, 1996. (L'Ordre philosophique)

Geach, Peter. *Mental Acts: Their Content and their Objects*. Londres: Routledge, 1957. (Studies in Philosophical Psychology)

Geertz, Clifford. *Savoir local, savoir global: Les Lieux du savoir*. Paris: Presses universitaires de France, 1986. (Sociologie d'aujourd'hui)

Ginzburg, Carlo. *Mythes, emblèmes, traces: Morphologie et histoire*. Trad. de l'italien par Monique Aymard [et al.]. [Paris]: Flammarion, 1989. (Nouvelle bibliothèque scientifique)

Greisch, Jean. *Le Cogito herméneutique: L'Herméneutique philosophique et l'héritage cartésien*. Paris: J. Vrin, 2000. (Bibliothèque d'histoire de la philosophie: Nouvelle série)

_______. *Paul Ricœur. L'Itinérance du sens*. Grenoble: J. Million, 2001. (Krisis)

Grondin, Jean. *Le Tournant herméneutique de la phénoménologie*. Paris: Presses universitaires de France, 2003. (Philosophies; 160)

Habermas, Jürgen. *Connaissance et intérêt*. Trad. de l'allemand par Gérard Clémençon; préface de Jean-René Ladmiral; postface traduite par Jean-Marie Brohm. Paris: Gallimard, 1976. (Tel; 38)

Halpérin, Jean [et al.]. *Éthique et responsabilité: Paul Ricœur*. Textes réunis par Jean-Christophe Aeschlimann. Neuchâtel: À la Baconnière, 1994. (Langages)

Hegel-Kongress, Stuttgarter. *Kant oder Hegel?: Über Formen der Begründung in der Philosophie*. Herausgegeben von Dieter Henrich. Stuttgart: Klett-Cotta, 1983. (Veröffentlichungen der Internationalen Hegel-Vereinigung; 12)

Heidegger, Martin. *Acheminement vers la parole*. Trad. de l'allemand par Jean Beaufret, Wolfgang Brokmeier et François Fédier. Paris: Éd. du Gallimard, 1984. (Classiques de la philosophie)

Hénault, Anne. *Le Pouvoir comme passion*. Avec le débat sur la sémiotique des passions. Paris: Presses universitaires de France, 1994. (Formes sémiotiques)

Hirsch, E. D. *The Aims of Interpretation*. Chicago: University of Chicago Press, 1976.

_______. *Validity in Interpretation*. New Haven: Yale University Press, 1967.

Janicaud, Dominique. *Le Tournant théologique de la phénoménologie française*. Paris: Éd. de l'Éclat, 1990. (Tiré à part)

Jauss, Hans Robert. *Pour une esthétique de la réception*. Traduit de l'allemand par Claude Maillard; préface de Jean Starobinski. Paris: Gallimard, 1978. (Bibliothèque des idées)

Jervolino, Domenico. *Paul Ricœur, une herméneutique de la condition humaine*. Paris: Ellipses, 2002. (Philo)

_______. *Ricœur: Herméneutique et traduction*. Paris: Ellipses, 2007. (Philo)

Kuhn, Helmut. *Interpretation der Welt; Festschrift für Romano Guardini zum achtzigsten Geburtstag*. Würzburg, Echter-Verlag, 1965.

Lee, Roy Stuart. *Freud and Christianity*. London, UK: James Clarke, 1948.

Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Theodicy: Essays on the Goodness of God, The Freedom of Man and the Origin of Evil*. Translated by E.M. Huggard; Edited by Austin Farrer. Charleston: BiblioBazaar, 2007.

Meaning and Translation: Philosophical and Linguistic Approaches. Edited by F. Guenthner and M. Guenthner-Reutter. London: Duckworth, 1978.

Michel, Johann. *Paul Ricœur, une philosophie de l'agir humain*. Paris: Éd. du Cerf, 2006. (Passages)

Mythe et philosophie, les traditions bibliques. Sous la dir. de Christian Berner et Jean-Jacques Wunenburger. Paris: Presses universitaires de France, 2002.

La Narrativité. Paris: Centre national de la recherche scientifique [CNRS], 1980. (Phénoménologie et herméneutique)

Nietzsche, Friedrich. *Kritische Studienausgabe*. Ed. by Giorgio Colli et Mazzino Montinari. Munich; Berlin; New York: De Gruyter, 1988. 15 tomes.

Paul Ricœur: De l'homme faillible à l'homme capable. Coordonné par Gaëlle Fiasse. Paris: Presses universitaires de France, 2008. (Débats philosophiques)

Paul Ricœur: Les Métamorphoses de la raison herméneutique. Actes du Colloque de Cerisy-la-Salle, 1er-11 Août 1988; sous la dir. de Jean Greisch et Richard Kearney. Paris: Les Éd. du Cerf, 1991. (Passages)

Paul Ricœur et les sciences humaines. Sous la direction de Christian Delacroix, François Dosse et Patrick Garcia. Paris: La Découverte, 2007. (Armillaire)

Pépin, Jean. *Mythe et allégorie: Les Origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*. Paris: Aubier-Montaigne, 1958. (Philosophie de l'esprit)

Perrin, Denis and Isabel Weiss. *La Croyance*. Paris: Ellipses, 2003. (Philo-notions)

Phenomenology of Natural Science. Edited by Lee Hardy and Lester Embree. Dordrecht; Boston: Kluwer Academic Publishers, 1992. (Contributions to Phenomenology; v. 9)

Philosophy in France Today. Edited by Alan Montefiore. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1983.

The Philosophy of Paul Ricœur. Edited by Lewis Edwin Hahn. Chicago, ILL: Open Court Pub. Co., 1995. (Library of Living Philosophers; 22)

Queiroz, Jean-Manuel de et Marek Ziolkowski. *L'Interactionnisme symbolique.* Rennes: Presses universitaires de Rennes, 1997.

Quéré, Louis. *La Sociologie à l'épreuve de l'herméneutique: Essais d'épistémologie des sciences sociales.* Paris; Montréal: L'Harmattan, 1999. (Anthropologie du monde occidental)

Répliquer au mal: Symbole et justice dans l'œuvre de Paul Ricœur. Sous la direction de Jérôme Porée et Gilbert Vincent. Rennes: Presses universitaires de Rennes, 2006. (Philosophica)

Revel, Jacques (sous la dir.). *Jeux d'échelles: La Micro-analyse à l'expérience.* Paris: Gallimard; Seuil, 1996. (Hautes études)

Ricœur, Paul. *Le Conflit des interprétations: Essais d'herméneutique.* Paris: Éd. du Seuil, 1969. (L'Ordre philosophique)

_______. *La Critique et la conviction. Entretien avec François Azouvi et Marc de Launay.* Paris: Hachette Littératures, 1995. (Pluriel philosolophie)

_______. *De l'interprétation: Essai sur Freud.* Paris: Éd. du Seuil, 2006. (L'Ordre philosophique)

_______. *Du texte à l'action: Essais d'herméneutique, II.* Paris: Éd. du Seuil, 1986. (Esprit)

_______. *Écrits et conférences 1: Autour de la psychanalyse.* Textes rassemblés et préparés par Catherine Goldenstein et Jean-Louis Schlegel; avec le concours de Mireille Delbraccio; présentation par Jean-Louis Schlegel; postface par Vinicio Busacchi. Paris: Éd. du Seuil, 2008. (La Couleur des idées)

_______. *Hermeneutics and the Human Sciences: Essays on Language, Action, and Interpretation.* Edited, Translated, and Introduced by John B. Thompson. Cambridge [Eng.]; New York: Cambridge University Press; Paris: Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 1981.

_______. *Histoire et Vérité.* 3ème éd. augm. Paris: Éd. du Seuil, 1967. (Esprit)

_______. *L'Idéologie et l'utopie.* Trad. de l'américain par Myriam Revault d'Allones et Joël Roman. Paris: Éd. du Seuil, 1997. (La Couleur des idées)

_______. *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning.* Fort Worth: Texas Christian University Press, 1977.

_______. *Le Juste.* Paris: Éd. Esprit, 1995. (Philosophie)

_______. *Le Juste. 2.* Paris: Éd. Esprit, 2001. (Philosophie)

_______. *Lectures 1. Autour du politique*. Paris: Éd. du Seuil, 1991. (Points. Essais; 382)

_______. *Lectures 2. La Contrée des philosophes*. Paris: Éd. du Seuil, 1999. (Points. Essais)

_______. *Lectures 3. Aux Frontières de la philosophie*. Paris: Éd. du Seuil, 1994. (La Couleur des idées)

_______. *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris: Odile Jacob, 2003. (Points. Essais)

_______. *La Métaphore vive*. Paris: Éd. du Seuil, 1975. (L'Ordre philosophique)

_______. *Philosophie de la volonté I: Le Volontaire et l'involontaire*. [Paris]: Aubier, 1988. (Philosophie de l'esprit)

_______. *Philosophie de la volonté II: Finitude et culpabilité*. [Paris]: Aubier, 1988. (Philosophie de l'esprit)

_______. *Réflexion faite: Autobiographie intellectuelle*. Paris: Éd. Esprit, 1995. (Philosophie)

_______. *A Ricœur Reader: Reflection and Imagination*. Edited by Mario J. Valdés. Toronto: University of Toronto Press, 1991. (Theory/Culture; 2)

_______. *Sur la traduction*. Paris: Éd. du Bayard, 2004.

_______. *Temps et récit, I. L'Intrigue et le récit historique*. Paris: Éd. du Seuil, 1983. (L'Ordre philosophique)

_______. *Temps et récit, II. La Configuration dans le récit de fiction*. Paris: Éd. du Seuil, 1984. (L'Ordre philosophique)

_______. *Temps et récit, III. Le Temps raconté*. Paris: Éd. du Seuil, 1985. (L'Ordre philosophique)

_______. *Vivant jusqu'à la mort; Suivi de fragments*. Préface d'Olivier Abel; postface de Catherine Goldenstein. Paris: Éd. du Seuil, 2007. (La Couleur des idées)

_______ [et al.]. *Les Grands entretiens du «Monde», Tome II, Penser la philosophie, les sciences, les religions*. Préf. de Thomas Ferenczi. Paris: Le Monde, 1994.

_______ [et al.]. *La Sémantique de l'action*. Recueil préparé sous la direction de Dorian Tiffeneau. Paris: Éd. du Centre National de la Recherche Scientifique, 1977. (Phénoménologie et herméneutique)

_______. *Soi-même comme un autre*. Paris: Éd. du Seuil, 1990. (Points/Essais)

Sauvy, Alfred [et al.]. *Bilan de la France: 1945-1970, Colloque de l'association de la presse étrangère [Paris, 1970]*. Paris: Éd. du Plon, 1971. (Tribune libre; 25)

Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst. *Herméneutique*. Trad. de l'allemand par Christian Berner. Paris: Cerf; [Lille]: Presses Universitaires de Lille, 1989. (Passages; 9)

Sens et existence: En hommage à Paul Ricœur. Recueil préparé sous la direction de Gary Brent Madison. Paris: Éditions du Seuil, 1975. (L'Ordre philosophique)

Sherratt, Yvonne. *Continental Philosophy of Social Science: Hermeneutics, Genealogy, and Critical Theory from Greece to the Twenty-First Century*. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2006.

Silverman, Hugh J. *Textualities: Between Hermeneutics and Deconstruction*. New York: Routledge, 1994.

Steiner, George. *Après Babel: Une Poétique du dire et de la traduction*. Trad. de l'anglais par Lucienne Lotringer et Pierre-Emmanuel Dauzat. Paris: A. Michel, 1998. (Bibliothèque de l'évolution de l'humanité; 32)

Stevens, Bernard. *L'Apprentissage des signes: Lecture de Paul Ricœur*. Dordrecht: Kluwer Academic Publ., 1991. (Phaenomenologica; 121)

Le Symbole. Université des sciences humaines de Strasbourg, Faculté de théologie catholique, [Faculté de théologie protestante, Colloque international, Strasbourg, 4-8 février 1974]. Édité par Jacques E. Ménard. Strasbourg: Faculté de théologie catholique, 1975.

Taylor, Charles. *La Liberté des modernes*. [Éd.] par Philippe de Lara. Paris: Presses universitaires de France, 1997. (Philosophie morale)

«Temps et récit» de Paul Ricœur en débat. [Sous la dir. de] Christian Bouchindhomme et Rainer Rochlitz; Contributions de Jean-Pierre Bobillot [et al.]. Paris: Éd. du Cerf, 1990. (Procope)

Understanding and Social Inquiry. Edited by Fred R. Dallmayr and Thomas A. McCarthy. London: University of Notre Dame Press, 1977.

Weber, Max. *Économie et société*. Trad. de l'allemand par Julien Freund [et al.]; sous la direction de Jacques Chavy et d'Eric de Dampierre. Paris: Pocket, 1995. 2 vols. (Agora. Les classiques)

_______. *Essais sur la théorie de la science*. Traduits de l'allemand et introduits par Julien Freund. Paris: Plon, 1965. (Recherches en sciences humaines; 19)

Wright, Georg Henrik von. *Explanation and Understanding*. London: Routledge; K. Paul, 1971. (International Library of Philosophy and Scientific Method)

Periodicals

Abel, Günter. «L'Indulgence dans la compréhension du langage et des signes.» *Revue de Métaphysique et de Morale*: vol. 29, no. 1, Janvier - Mars 2001.

Barthes, Roland. «Introduction à l'analyse structurale des récits.» *Communications*: vol. 8, no. 1, 1966.

Bartoli, Henri. «Les Chrétiens vers une civilisation du travail.» *Esprit*: vol. 20, no. 192, Juillet 1952.

Berner, Christian. «Aimer comprendre. Recherche sur les fondements éthiques de l'herméneutique de Schleiermacher.» *Revue de Métaphysique et de Morale*: vol. 29, no. 1, Janvier - Mars 2001.

Grandy, Richard. «Reference, Meaning, and Belief.» *Journal of Philosophy*: vol. 70, no. 14, 1973.

Greisch, Jean. «Le Principe d'équité comme «âme de l'herméneutique» (Georg Friedrich Meier).» *Revue de Métaphysique et de Morale*: vol. 29, no. 1, Janvier - Mars 2001.

Hempel, Carl G. «Function of General Laws in History.» *The Journal of Philosophy*: vol. 39, no. 2, January 1942.

«J'Essaye d'être un médiateur.» Entretien avec Paul Ricœur. *La Croix*: 17 Novembre 1971.

Marchildon, Rock. «À Propos de la conception herméneutique de la vérité.» *Laval théologique et philosophique*: vol. 53, no. 1, Février 1997.

«Paul Ricœur ou la confrontation des héritages.» *Entretien* réalisé par Philippe Cournarie, Jean Greisch et Guillaume Tabard en 1992. *France catholique*: no. 2338, 17 Janvier 1992.

«Pour une éthique du compromis.» Interview de Paul Ricœur. *Alternatives non violentes*: no. 80, Octobre 1991.

«Quo Vadis? Un Entretien avec Paul Ricœur, par Yvanka B. Raynova.» *Labyrinth*: vol. 2, Winter 2000.

«Réponses à quelques questions.» Entretien du «groupe philosophie» d'Esprit avec Claude Lévi-Strauss. *Esprit*: vol. 31, no. 322, Novembre 1963.

Ricœur, Paul. «L'Interprétation de soi, allocution prononcée devant l'Université de Heidelberg en janvier 1990.» Présentation par Jeffrey Andrew Barash. *Cités. Paul Ricœur, interprétation et reconnaissance*: no. 33, 2008.

_______. «La Métaphore et le problème central de l'herméneutique.» *Revue philosophique de Louvain*: vol. 70, no. 5, Février 1972.

_______. «Mimèsis, référence et refiguration dans Temps et récit.» *Études phénoménologiques*: vol. 6, no. 11, 1990.

_______. «La Parole est mon royaume.» *Esprit*: vol. 23, no. 223, Février 1955.

_______. «Structure et herméneutique.» *Esprit*: vol. 31, no. 322, Novembre 1963.

_______. «Le Symbole donne à penser.» *Esprit*: vol. 27, Juillet-Août 1959.

_______ «L'Universel et l'historique.» *Magazine littéraire*: no. 390, Septembre 2000.

Rojtman, Betty. «Paul Ricœur et les signes.» *Cités: Paul Ricœur, interprétation et reconnaissance*: vol. 33, no. 1, 2008.

Wilson, N. L. «Substances without Substrata.» *The Review of Metaphysics*: vol. 12, no. 4, June 1959.

Zini, Fosca Mariani. «L'Équité du grammairien humaniste.» *Revue de Métaphysique et de Morale*: vol. 29, no. 1, Janvier-Mars 2001.

Conferences

Berner, Christian. «Éthique et herméneutique. Remarques sur l'impératif du «mieux comprendre».» Conférence donnée au Centre Eric Weil, Lille, Université de Lille 3, le 20 Janvier 2005.

Ricœur, Paul. «Auto compréhension et histoire.» Texte prononcé en ouverture du Symposium international Paul Ricœur «Autocomprehension e historia», Granada en Espagne, 23 - 27 Novembre 1987.

فهرس عام

-ش-

-غ-

-ف-

-ي-